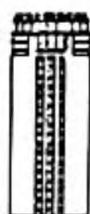


S. 4[illegible] ...
gangen, der theoretischen ...
S. 711 wird ... King ... verwechselt ... jetzt ...
der nicht übergangen werden sollen
S. 462 Priestley. (Cuvier Lobrede auf Priestley 1805)
Priestley geb. 1728 ... Fieldhead bei Leeds ... gest. 1804 ... Philadelphia ... über ... 100 Bände ...
~~[illegible]~~ Entdeckungen über die ... Luftarten
Unter den Philosoph. Frankreichs stehen Destutt-Tracy ([illegible] f. Ideologie)
Cabanis Rapport du moral et physique de l'homme ...
Ausg. 1805
La Romiguière, Herausgeber der Paradoxes de Condillac
Prevost Essay de philosophie rationelle
Degerando
Villers
Maine-Biran
St. Martin ~~[illegible]~~ Mystère de l'homme esprit

Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

Siebenter Theil.

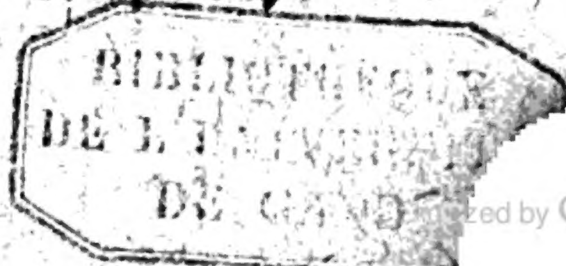
von

Johann Gottlieb Buhle

Nova fundamenta jaciuntur: nova nomina, exstinctis prioribus, aut in accessionem validioris conversis, oriuntur.

Seneca.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1802.



Vorrede.

Dieser siebente Theil des Lehrbuchs der Geschichte der Philosophie enthält eine Darstellung der wichtigsten philosophischen Vorstellungsarten, die während des jüngst verfloßenen achtzehnten Jahrhunderts zur Notiz des Publicum's gekommen sind. Nach meinem Wunsche sollte er bloß einen Anhang zu dem ganzen Werke ausmachen und dieses beendigen. Da es mir aber nicht thunlich war, den so reichhaltigen und mannichfaltigen Stoff, welcher sich mir darbot, wenn ich ihn verhältnißmäßig zu der Geschichte der ältern Philosophie nach der einmal von mir gewählten Methode bearbeiten wollte, in einen so kleinen Raum zusammenzudrängen, daß ich auch die neuere französische und die neueste deutsche Philosophie hätte befassen

sen können, und ich mich vorerst auf die Geschichte der Philosophie in Deutschland bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts und die neuere Philosophie der Engländer einschränken mußte, so wird noch ein Theil hinzukommen, in welchem ich auch zugleich die nöthigen Namen und Sachenregister liefern werde.

Es hat mir bey der Ausarbeitung dieses Theils, vorzüglich bey der Geschichte des Wolfischen Systems, und der nächsten Periode der Philosophie in Deutschland, oft an den erfoderlichen literarischen Hülfsmitteln gefehlt. So reichlich die hiesige akademische Bibliothek auch im Fache der philosophischen Literatur ausgestattet ist; so entbehrt sie doch die Lehrbücher und anderweitigen Schriften mehrer zu ihrer Zeit sehr berühmter deutscher Philosophen, da bey der ersten Anlage der Bibliothek kurz nach der Epoche dieser und bey der nachherigen Vermehrung jener auf damals sehr gangbare philosophische Compendien weniger geachtet wurde. Ich bemerke dies, um die Unvollständigkeit in einzelnen Artikeln der Philosophie in Deutschland in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu entschuldigen.

Göttingen im May 1802.

Der Verfasser.

Geschichte
der
Philosophie.
Anhang

Geschichte der Philosophie.

Anhang.

Drey und Zwanzigster Abschnitt.

Geschichte der Wolfischen Philosophie.

Quellen: Christian Wolf's vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkentniß der Wahrheit; Halle 1712. 8 u. öfter. — Ebendeßelben vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankfurt u. Leipzig 1719. 8. — Ebendesselben Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken von Gott u. w. zu besserm Verstand und bequemerem Gebrauche derselben; Frankfurt u. Leipz. 1724. 8. — Ebendesselben vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur; Halle 1723 8. — Ebendesselben vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge; Frankfurt. 1723. 8. — Ebendesselben vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit; Halle 1720. — Ebendesselben vernünfti-

nünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts; Halle 1721. 8. Dies Buch ist eigentlich der zweyte Theil des vorhergehenden, und enthält die Statslehre und die Haushaltungskunst. — *Ejusd.* Institutiones juris naturæ et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur; Halæ 1754. 8. Ein Auszug, welchen Wolf aus seinem größern Werke desselben Inhalts, das ich hernach anführen werde, verfertigte. Deutsch: Halle 1754. 8. Französisch mit Lüzac's Anmerkungen; Leyden 1772; II Bände, 4. — Ebendesselben Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in teutscher Sprache in verschiedenen Theilen der Weltweisheit herausgegeben; Frankf. 1726. 8. — Ebendesselben gesammelte kleine philosophische Schriften; Halle 1740. 8. —

Die hier verzeichneten deutschen Lehrbücher Wolf's sind zum Studium seines philosophischen Systems am brauchbarsten; denn die größern lateinischen Werke, die er über seine Philosophie schrieb, und die zusammen drey und zwanzig ansehnliche Quartbände betragen, sind eben wegen dieses ihres Umfanges und der unerträglichen Weitschweifigkeit fast unlesbar. Die letztern sind folgende: *Christiani Wolfii* Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata et ad vsum scientiarum atque vitæ ap-

aptata; Francof. et Lipſ. 1728. — *Ejusd.* Pſychologia empirica, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quæ de anima humana indubia experientiæ fide conſtant, continentur, et ad ſolidam vniverſæ philoſophiæ practicæ ac Theologiæ naturalis tractationem via ſternitur; Francf. et Lipſ. 1732. 4 — *Ejusd.* Philoſophia prima ſive Ontologia, methodo ſcientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanæ principia continentur; Francof. et Lipſ. 1730. 4. — *Ejusd.* Cosmologia generalis, methodo ſcientifica pertractata, qua ad ſolidam inprimis Dei atque naturæ cognitionem via ſternitur; Francof. et Lipſ. 1731. 4. — *Ejusd.* Pſychologia rationalis, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quæ de anima humana indubia experientiæ fide innoteſcunt, per eſſentiam et naturam animæ explicantur, et ad intimiorem naturæ ejusque Auctoris cognitionem profutura proponuntur; Francof. et Lipſ. 1734. 4. — *Ejusd.* Theologiæ naturalis methodo ſcientifica pertractatæ *Pars prior*, integrum ſyſtema complectens, quo exiſtentia et attributa Dei a poſteriori demonſtrantur. *Pars poſterior*, qua eſſentia et attributa Dei ex notione entis perfectiſſimi et natura animæ demonſtrantur, et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinoſismi, aliorumque de Deo errorum fundamenta ſubvertuntur; Francof. et Lipſ. 1736. 37. II Tomi. 4. — *Ejusd.* Philoſophia practica vniverſalis methodo

scientifica pertractata. *Pars prior*, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia a priori demonstrantur. *Pars posterior* praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur; Francof. et Lips. 1738. 39. II Tomi. 4. — *Ejusd.* Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata; Halæ 1750. IV Tomi. 4. — *Ejusd.* Ius naturæ methodo scientifica pertractatum; Francof. et Lips. 1740. VIII Tomi. 4. — *Ejusd.* Ius gentium methodo scientifica pertractatum, in quo jus gentium naturale ab eo, quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accurate distinguitur; Halæ 1750. 4. — Philosophiæ civilis sive Politicæ partes IV, tanquam continuatio Systematis philos. *Christ. L. B. de Wolf.* Auctore *Mich. Christ. Hanovio*; Halæ 1746. IV Tomi. 4. Der merkwürdigsten Streitschriften Wolf's werde ich weiter unten erwähnen. — *Ioach. Langii* Causa Dei et religionis naturalis adversus Atheismum et quæ eum gignit aut promovet pseudophilosophiam veterum et recentiorum e genuinis veræ philosophiæ principiis methodo demonstrativa asserta; Halæ 1723. 8. — *Andreæ Ridigeri* de sensu veri et falsi libb. IV; ed. alt. auctior; Lips. 1722. 4. — *Nic. Hieron. Gundlingii* Ius naturæ et gentium, connexa ratione, novaque

vaque methodo elaboratum et a præsumtis opinionibus aliisque ineptiis vacuum; Halæ; 1714. 8. — Ebendesselben ausführlicher Discours über das Natur und Völkerrecht; Frankf. und Leipzig 1734. 4. — Adam Friedr. Glafey's Vernunft und Völkerrecht, worinnen die Lehren dieser Wissenschaft auf demonstrative Gründe gesetzt werden; Leipzig 1723. 4. — Ebendess. vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft, worinnen die in dieser Wissenschaft ans Licht getretene Schriften nach ihrem Inhalte und wahrem Werthe beurtheilt; zugleich auch von den Verfassern derselben die zum Verständniße ihrer Bücher dienliche Nachrichten angezeigt werden. Nebst einer Bibliotheca juris naturæ et gentium, in welcher zugleich die einzelnen Dissertationen und andere kleinere Schriften nach den Materien in alphabetischer Ordnung dargelegt werden; Leipzig 1739. 4. — *Io. Franc. Buddei* Analecta historiæ philosophicæ; Halæ 1706. 8. — *Ejusd.* Theses de Atheismo et superstitione variis observationibus illustratæ; Ienæ 1717. 8. Deutsch: Jena 1723. 8. — *Ejusd.* Elementa philosophiæ practicæ; ed. VII; Halae 1717. 8. — *Ejusd.* Selecta juris naturae et gentium; Halae 1704. 8. — *Georg. Bernhard. Bülfingeri* Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus; ed. nova; Tubingae 1768. 4. — *Ejusd.* de harmonia animi et corporis humani, maxime præ-

ſtabilita, ex mente Leibnitii; ed. III; Tubingae 1743. 8. — *Ejusd.* Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et practicae; Francof. 1724. 8. — *La Logique* ou Syſteme des Reflexions, qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connoiſſances. Par Mr. *de Crousaz.* Ed. III. A Amſterd. 1725. IV. Tomes. 8. Lateiniſch und abgekürzt unter dem Titel: *I. P. de Croſa* Logicæ ſyſtema; Genevae 1724. II Tomi — Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne. Par *Pierre de Crouſaz*, à la Haye 1733. — Traité du Beau, où l'on montre, en quoi conſiſte ce que l'on nomme ainſi par des exemples tirés de la plupart des arts et des ſciences. Par *I. Pierre Crouſaz*; ed. II; à Amſterd. 1724. II Tomes 12. — De l'esprit humain, ſubſtance differente du corps, active, libre, immortelle: verités que la raiſon démontre et que la revelation met au desſus de tout doute. Par Mr. *de Crouſaz*; à Bale 1741. 4. — De l'education des enfans. Par *Pierre de Crouſaz*; à la Haye 1722. II Tomes. 12. — Philoſophia prima, quae Metaphyſica vulgo dicitur. Auct. *Sam. Chriſt. Hollmann*; Goettingae 1747. 8. — *Ejusd.* Commentatio philoſophica de miraculis et genuinis eorundem criteriis aliorumque quorundam de iisdem ſententiis, ad tollenda quæ circa vulgarem moveri ſententiam poſſunt dubia inprimis comparata; Francof. et Lipſ. 1727. 8. — *Ejusd.* Inſtitutiones Pneu-

Pneumatologiae et Theologiae naturalis; Gottingae 1740. 8 — Ebendess. überzeugender Vortrag von Gott und der Schrift; Frankfurt 1783. 8. — Initia doctrinae solidioris. Auctore *Io. Aug. Ernesti*; ed. V. Lipf. 1769. 8. — *Alex. Gottl. Baumgarten* Philosophia generalis. Edidit cum dissertatione prooemiali de dubitatione et certitudine *I. Chr. Færster*; Halae 1770. 8. — *Ejusd.* Acroasis logica aucta et in systema redacta a *Io. Gottl. Toellnero*; Halae 1765. 8. — *Ejusd.* Aesthetica; ed. II. Francof. ad Viadr. 1759; II Voll. 8. — *Ejusd.* Metaphysica; ed. III; Halae 1763. 8. Deutsch: Halle 1766. 8. — *Ejusd.* Ius naturae; Halae 1765. 8 — *Ejusd.* Differtatio de æqualitate hominum inaequalium naturali; Francof. cis Viadr. 1744. 4. — *Ejusd.* Ethica philosophica; Halæ 1740. 8. — Georg Friedr. Meier's Untersuchung verschiedener Materien aus der Weltweisheit; Halle 1768 — 1771; IV Theile. 8. — Ebendess. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst; Halle 1756. 8. — Ebendess. Metaphysik; Halle 1656. IV Theile. 8. — Ebendess. Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere; Halle 1750. 8. — Ebendess. Beweis, daß die menschliche Seele ewig lebt; zweyte Auflage. Halle 1754. 8. Nebst der Vertheidigung dieses Beweises Halle 1753. 8 — Ebendess. Anfangsgründe der schönen Wissenschaften; Halle 1754. III Theile. 8. — Ebendess. Versuch von der Nothwendigkeit

einer nähern Offenbarung Halle. 1747. 8. — Ebendess. theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt; zweyte Auflage; Halle 1759. 8. — Ebendess. Betrachtung über die natürliche Anlage zur Tugend und zum Laster; Halle 1776. 8. — Ebendess. Recht der Natur; Halle 1767. 8. — Ebendess. philosophische Sittenlehre; Halle 1753 — 1761. V Theile. 8. — Ebendess. Gedanken von dem unschuldigen Gebrauche der Welt; Halle 1765. 8. — Christ. Aug. Crusius Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkentniß; Leipzig 1747. 8. — Ebendess. Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Dritte Auflage. Leipzig, 766. 8. — *C. A. Crusii* epistola de summis rationis principiis, speciatim de principio rationis determinantis; Lipſ. 1752. 8. Deutsch: Crusius ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden, oder besser, determinirenden Grunde. Neue Aufl. Leipzig 1766. 8. — Ebendess. Anweisung vernünftig zu leben; Leipzig 1767. 8. — Einleitung in das philosophische Lehrgebäude des Herrn D. Crusius, zum Gebrauche seiner akademischen Vorlesungen herausgegeben von Justin Elias Wüstemann; Wittenberg 1751. 8. — *Joach. Georg Darjes* via ad veritatem commoda auditoribus methodo demonstrata; Ienae 1755. 1764. 8. Deutsch, von ihm

ihm selbst, mit Anmerkungen; Frkfurt 1776. 8. — *Ejusd.* elementa Metaphysices commoda auditoribus methodo adornata; editio auctior et emendatior; Ienae 1753. 8. — Ebendess. Erste Gründe der philosophischen Sittenlehre, auf Verlangen und zum Gebrauche seiner Zuhörer entworfen; Jena 1755. 8. Dritte Auflage 1762. 8. — *Ejusd* Institutiones jurisprudentiae universalis, in quibus omnia juris naturae et gentium capita in vsum auditorii sui methodo scientifica explanantur; Ienae 1745. 8. — *Ejusd.* Observationes juris naturalis, socialis et gentium — Ebendess. Discours über sein Natur- und Völkerrecht; Jena 1763. III Theile 4. — *Institutions politiques.* Par Mr. le Baron de *Bielefeld.* A la Haye 1760. III Tomes 4. Deutsch: Breslau 1776. 8. — Darjes Einleitung in des Freyherrn von Bielefeld Lehrbegriff der Staatsklugheit; Jena 1764. 8. — Ebendess. Philosophische Nebenstunden; Jena 1749 — 1752. Vier Sammlungen 8. — Ebendess Jenaische philosophische Bibliothek; Jena 1759 — 1760. II B. 8. — Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detegendi, ope vnius regulae; Auct. *Godofr. Ploucquet*; Tubingae 1763. 8. — *Ejusd.* Principia de substantiis et phaenomenis. Accedit Methodus calculandi in Logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica vniversali; Francof. et Lips. 1764. 8.

8. — *Ejusd.* Examen meletematum *Lockii* de personalitate; Tubingae 1760. 4. — *Ejusd.* primaria Monadologiae capita; Berolin. 1748. 8. — *Ejusd.* dissertatio de lege continuitatis sive gradationis; Tubingae 1761. 4. — *Ejusd.* Dissert. de miraculorum indole, criterio et fine; Tubingae 1755. 4. — *Ejusd.* Solutio problematis Lugdunensis, qua ex vna hac propositione concessa: *Existit aliquid*, existentia entis realissimi cum suis attributis eruitur; Tubingae 1758. 4. — *Ejusd.* Providentia Dei res singulares curans e natura Dei et mundi exstructa; Tubingae 1761. 4. —

Neuere Werke und Hülfsmittel: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie. Zum Gebrauche seiner Zuhörer herausgegeben von Karl Günther Ludovici; Leipzig 1737. II Theile. 8. — Ebendess. Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolfischen Philosophie zur Erläuterung der bestrittenen Leibnitzischen und Wolfischen Lehrsätze verfertigt und mit kurzen Anmerkungen versehen; Leipzig 1737. II Theile. 8. — Ebendess. ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfischen Philosophie. Zum Gebrauche seiner Zuhörer; Leipzig 1737. III Theile. 8. — Ebendess. Neueste Merkwürdigkeiten der Leibniz Wolfischen Weltweisheit gesammelt und mit unpartheyischer Feder aufgesetzt; Frankf. und Leipzig 1738. 8. — Anlei-

leitung zur Historie der Leibnitz Wolfischen Philosophie, und der darinnen vom Hrn. Prof. Langen erregten Kontrovers; nebst einer historischen Nachricht vom Streit und Uebereinstimmung der Vernunft mit dem Glauben, oder Nutzen der Philosophie in der Theologie, und denen drey Systematibus der Gemeinschaft zwischen Seele und Leib nach ihrem natürlichen Zusammenhange deutlich und gründlich fürgetragen, mit Anmerkungen erläutert, und aus Liebe zur Wahrheit herausgegeben; Frkfurt und Leipzig 1787. 8. — Vita, fata et scripta *Chr. Wolfii*, philosophi; Lips. et Vratislav. 1739. 8. — Historische Lobschrift auf Christian Freyherrn von Wolf von J. Chr. Gottsched; Halle 1755. 4. — Kurzgefaßte Nachricht von des Hrn. Christian Freyherrn von Wolfs Leben und Ende, vollständiger als in den gewöhnlichen Anzeigen ausgeführt von Joh. Friedr. Stiebriz; Halle 1754. 4. — Christ Wolf's Leben, in Büsching's Beyträgen zur Lebensgeschichte berühmter Männer B. I. — *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV P. II. — von Eberstein Versuch ein er Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit. B. I. — Tiedemann's Geist der specul. Philosophie B. VI. — Fülleborn's Bemerkungen zur Geschichte der mathematischen Methode in der deutschen Philosophie, in den Beyträgen zur Gesch. der Phil. St. V. Ebendess. Bemerkungen über die Geschich-

te

te der philosophischen Kunstsprache unter den Deutschen; ebendas. St. IV.

§. 1063.

Durch die seit Des Cartes zur Vervollkommung der wissenschaftlichen Philosophie gemachten Versuche schien zu einem vollendetern Systeme der letztern hinlänglich vorgearbeitet zu seyn. Nur waren die Materialien zerstreut, ohne innern Zusammenhang und oft mit einander im Widerspruche. Es bedurfte eines kritischen und systematischen Kopfes, der sie sammelte, verglich, sichtete, und ihnen die systematische Form ertheilte. Selbst die sogenannte Leibnizische Philosophie war nur ein Aggregat einzelner Untersuchungen, in denen freylich die Anlage und der Stoff zu einem Systeme enthalten waren, die aber doch erst eine formelle systematische Verbindung der Gründe und Resultate erfoderten, ehe sie als ein solches betrachtet und benutzt werden konten. Dieses Verdienst, die neuere Philosophie, vornehmlich die Leibnizische, zum Systeme zu erheben, erwarb sich Christian Wolf. Er war der Sohn eines Bäckers in Breslau, und wurde gebohren im J. 1679. Sein Hang zu mathematischen und philosophischen Studien ver-

verrieth sich schon lebhaft in seinem Knabenalter, und er zeichnete sich von dieser Seite sehr früh aus. In dem Marien Magdalenen Gymnasium seiner Vaterstadt bekam er Unterricht in der Aristotelisch scholastischen Philosophie, und ward bald ein so gewandter Disputator, daß er im Stande war sich mit seinen eigenen Lehrern herumzustreiten. Er bekam hier auch schon eine Notiz von der Cartesischen Philosophie, die ihn so anzog, daß er sich nach weiterem Unterrichte in derselben sehnte, den er aber in seiner Vaterstadt nicht zu erhalten vermochte. Seinen vorzüglichsten Fleiß widmete er der Mathematik, und zwar trieb er dieselbe meistens für sich, da der öffentliche Schulunterricht sehr seicht und oberflächlich war, und sich auch nicht über die ersten Anfangsgründe hinaus erstreckte. Vom J. 1699 an studirte Wolf zu Jena. Er hatte sich zwar die Theologie zum Berufsfache gewählt, aber die Wissenschaften, die er mit Liebe und mit Glücke cultivirte, blieben auch hier Mathematik und Philosophie. Er gab auch in beyden als Student Unterricht. Das Erste, was er schrieb, waren Erläuterungen zu Tschirnhausen's Medicina mentis, womit dieser selbst so zufrieden war, daß er ihn in der Folge sehr begünstigte, und auch in Verbindung mit Leibniz brachte. In Jena hatte Wolf die Cartesianische Philosophie genauer ken-

kennen gelernt und eine große Vorliebe für dieselbe gewonnen, hauptsächlich für die dabey gebrauchte mathematische Methode, die er nachher in seinen Schriften selbst immer befolgt hat. Durch das Studium der Schriften des Leibniz und den Briefwechsel mit demselben ward er freylich veranlaßt, die eigenthümlichsten Sätze des Cartesianismus aufzugeben, und mehr die leibnizische Vorstellungsart zu adoptiren; aber die mathematische Methode, die auch Tschirnhausen empfohlen hatte, behielt er doch vom Cartesius bey, und ihr verdankt er unstreitig den größten Theil seines Ruhms. Die erste Anwendung, die er davon machte, war auf denjenigen Theil der Philosophie, der sie wohl am wenigsten verträgt, nehmlich den praktischen. Er vertheidigte zu Leipzig zur Erhaltung der Lehrfreyheit im J. 1701 eine Schrift unter dem Titel: Philosophia practica vniversalis methodo mathematica conscripta. Bey der Neuheit dieser Behandlungsart der praktischen Philosophie, ungeachtet schon Weigel, Pufendorf, Leibniz ähnliche Versuche gemacht hatten, erregte sie ein für Wolf sehr günstiges Aufsehn, und er erhielt die Erlaubniß, in Leipzig mathematische und philosophische Vorlesungen halten zu dürfen. Da ihn diese Vorlesungen rühmlich bekant machten, er auch mehrere Werke über einzelne Theile der Mathematik nach und nach

heraus-

gab, welche große Aufmerksamkeit auf ihn erweckten; so bekam er fast zu gleicher Zeit mehrere Anträge zu Lehrämtern, nach Danzig, nach Gießen als Professor der Mathematik, und nach **Wismar** als Director der dortigen Schule. Er nahm aber keinen derselben an, weil er schon die Hoffnung hatte als Professor der Mathematik in Halle angesetzt zu werden. Bis dahin war in Halle noch keine besondere Lehrstelle für die Mathematik errichtet; man dachte aber damals darauf, und **Wolf** hatte sich durch Leibniz bemüht, dieselbe zu bekommen. Leibniz empfahl ihn auch an den Preußischen Statsminister von Dankelmann, der Curator der Universität war, und von diesem wurde **Wolf** wirklich zum Professor der Mathematik in Halle im J. 1707 befördert. Hier fuhr er anfangs in der Ausarbeitung seiner mathematischen Werke fort, deren mehrere in den nächsten Jahren erschienen. Was an diesen besonders gefiel, war die streng systematische Ordnung, die er darin beobachtete, die Deutlichkeit der Begriffe und Lehrsätze, und die Genauigkeit und Bündigkeit in den Folgerungen und Schlüßen: Züge, die überhaupt der Wolfischen Manier eigen sind. Ein solcher systematischer Gang und eine solche Bestimtheit und Deutlichkeit im mathematischen Vortrage waren bisher unerhört gewesen. Hieraus ist hauptsächlich zu erklären, daß auch

die Wolfische Philosophie, sobald sie nach eben der Methode bearbeitet erschien, so allgemeinen Beyfall fand und sich so schnell verbreitete, und daß diese wiederum die Veranlassung wurde, eben die Methode auch auf andere Disciplinen überzutragen. Was vorher auf den deutschen Universitäten gelehrt wurde, war entweder scholastisch Aristotelische Philosophie auf mancherley Weise modificirt, oder seichte Ramistische Dialektik, oder ein Eklekticismus aus mehr Systemen zusammengesetzt, ohne Ordnung, Klarheit und Bündigkeit, oder eine populare Rhapsodie, wie die Lehre des C. Thomasius, womit doch auch die mehr wissenschaftlichen und tiefer forschenden Köpfe nicht zufrieden seyn konten. Bey dieser Parallele mußte die Wolfische Philosophie auffallend gewinnen. Nachdem Wolf mit jenen mathematischen Werken fertig war, so fieng er an seine kleinen deutschen Lehrbücher über die Haupttheile der Philosophie herauszugeben. Aus diesen kann man das Wolfische System auf eine kürzere und angenehmere Art, und im Wesentlichen hinlänglich vollständig kennen lernen. Als mündlicher philosophischer Lehrer erlangte Wolf in Halle den ausgezeichnetsten Beyfall, und erregte dadurch den Neid mehrer seiner Collegen. Er empfieng ehrenvolle Rufe nach Wittenberg, Leipzig, St. Petersburg, wurde dafür, daß er dieselben ablehnte, vom Könige

zum

zum Hofrathe ernannt, und bekam überdem eine ansehnliche Gehaltszulage. Hierin liegt wohl der erste Grund zu der Verfolgung, die nachher wider ihn ausbrach. Ein anderer Grund war, daß in Halle damals der Pietismus herrschte, wie er denn noch lange hernach dort geherscht hat. Dieser widerstrebte dem Empor kommen einer wahrhaft philosophischen Denkart geradezu. Unter den pietistischen Schwärmern war einer der eifrigsten Joachim Lange. Er war gebohren im J. 1670 zu Gardelegen in der Altmark, war zuerst Conrector zu Cöslin in Pommern, hernach Rector des Friedrichswerderschen Gymnasium's in Berlin, und seit 1709 Professor der Theologie zu Halle, wo er im J. 1744 starb. Dieser behauptete, der Verstand vermöge nicht seine eigenen Gebrechen zu heilen, wenn nicht das innere oder göttliche Licht das verfinsterte Gemüth durchdringe. Dieses habe allein die Kraft, den Verstand zu erleuchten, das Herz zu erwärmen und zu bewegen. Vor dem Sündenfalle sey es der Seele zugekommen; mit dem göttlichen Ebenbilde aber sey es verloren gegangen, und seitdem trage der Verstand den Samen der Sünde in sich. Diejenigen, welche das innere Licht verschmähten, seyen des christlichen Namens unwürdig, und noch viel schlimmer als die Heyden. So wie Lange, dachten auch seine übrigen Collegen in der theologi-

logischen Facultät. Zunächst schränkten sie sich darauf ein, Wolfs Philosophie bey den Studirenden verdächtig zu machen; da dieses aber nicht gelingen wollte, vielmehr das Gegentheil erfolgte, daß die Theologen ihren Beyfall verloren, so suchten sie gegen einzelne Behauptungen Wolf's öffentlich zu argumentiren, und ihn als einen Religionsverächter, Irrlehrer, u. w. darzustellen. Eine erwünschte Gelegenheit gab ihnen hiezu, daß jener die Leibnizische Lehre von der prästabilirten Harmonie in sein System aufgenommen hatte. Hieraus folgerte Lange, und zwar dies an und für sich gar nicht mit Unrecht, den Fatalismus, und dies war eigentlich der vornehmste Vorwurf, welchen er der Wolfischen Philosophie machte. Es kamen aber noch mehrere Umstände hinzu, die die Erbitterung der Gegner Wolf's, und namentlich Lange's, vergrösserten, und diese bewogen, eine förmliche Klage bey dem Ministerium in Berlin gegen ihn zu erheben, welche, da man auch den König gegen Wolf einzunehmen wußte, endlich die Folge hatte, daß dieser durch einen königlichen Cabinetsbefehl seines Amtes entsetzt und aus den Preußischen Landen verwiesen wurde. Wolf begab sich nach Cassel, und wurde von dem Landgrafen, mit dem er schon vorher in Verbindung stand, sofort als Hofrath und erster Professor der philosophischen Facultät zu

Mar-

Marpurg wieder angestellt. Seine Hallischen Feinde thaten itzt alles ihnen Mögliche, um ihrem Benehmen den Anschein der Rechtmäßigkeit und Nothwendigkeit vor dem Publicum zu geben. Auch Buddeus zu Jena wurde, obgleich wider seinen Willen, zu ihrer Partey herübergezogen. Wolf vertheidigte sich mit großer Lebhaftigkeit gegen die auf seine philosophische Denkart und Lehre gemachten Angriffe, und so wurde der Streit noch mehr Jahre hindurch fortgesetzt. Fast auf allen Universitäten Deutschlands, wo die Verbannung Wolf's aus Halle eine große Sensation hervorbrachte, nahm man für und wider ihn Partey. Die Theologen waren meistens gegen ihn, und suchten z. B. auch in Tübingen ein Verbot der Wolfischen Philosophie zu bewirken, konten aber doch ihre Absicht nicht erreichen, weil gerade durch die Animosität, womit sie gegen jene eiferten, das Interesse der Studirenden daran immer allgemeiner wurde. Dazu kamen die ganz ungewöhnlichen Ehrenbezeugungen, die Wolf'en um eben diese Zeit im Auslande wiederfuhren. Er ward Mitglied der Akademieen der Wissenschaften zu London, Paris und Stockholm. Peter der Große, der damals im Begriffe war, die Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg zu errichten, ernannte ihn zum Vicepräsidenten derselben. Im J. 1723 ward er förmlich nach St. Peters-

 burg

burg berufen, und da er den Ruf ablehnte, bekam er eine Ehrenpension. Was aber seinen Triumpf vollendete, war, daß die Preußische Regierung, ungeachtet aller Machinationen und Cabalen, die Lange unaufhörlich fortsetzte, sich, wiewohl damals vergeblich, bemühte, ihn zur Rückkehr nach Halle zu bewegen. Die Hauptbeschäfftigung **Wolfs** in **Marpurg** war, seine größern lateinischen Werke über die einzelnen philosophischen Disciplinen auszuarbeiten. Um dem Geschrey gegen das Wolfische System ein Ende zu machen, wurde auch während dieser Zeit in Berlin eine Commission niedergesetzt, welche die demselben aufgebürdeten Beschuldigungen gründlich und unparteyisch untersuchen sollte. Sie bestand aus dem Minister von Cocceji als Director, zwey reformirten Geistlichen, **Jablonsky** und **Nolte**, und zwey lutherischen, **Reinbeck** und Carsted. Diese Commission entschied dahin, daß die Wolfische Philosophie von allen für die Religion und den Stat gefärlichen Irrthümern frey zu sprechen sey, und es wurde nun Langen ernstlich verboten, über die Materie weiter zu streiten, ob er gleich in seinen Tücken und Ränken bis an seinen Tod nicht nachließ. Bald darauf kam Friedrich der Große zur Regierung. Dieser war in seinen frühern Jahren mit der Wolfischen Philosophie bekant geworden, und hatte die größte Hochachtung für den Urheber

ber derselben gefaßt. Er ließ es daher gleich nach seinem Regierungsantritte eines seiner ersten Geschäffte seyn, Wolf'en unter den ansehnlichsten und ehrenvollsten Bedingungen nach Halle zurückzuberufen, und nun nahm auch Wolf diesen Ruf an, da Lange unterdeßen gestorben war. Als Lehrer hatte aber W. seinen Ruhm überlebt; seine Collegien waren in seinen größern lateinischen Werken abgedruckt; die Zuhörer fanden daher an seinen Vorträgen kein Interesse, und sein Auditorium war zuletzt völlig leer. †. 1754 9 April

Gegen die Beschuldigung Lange's, daß Wolf den Fatalismus lehre, ließ dieser eine kleine Broschüre drucken; Erinnerungen, wie ich es mit den Einwürfen halten will, die künftig gegen meine Schriften gemacht werden. Er behauptete in dieser, daß er aus Leibnizens Philosophie nichts entlehnt habe; daß sein System die Frucht eignen Nachdenkens sey, und daß er die prästabilirte Harmonie nicht annehme. Dies war freylich mehr eine gewagte Ausflucht, als eine gegründete Rechtfertigung. Die Umstände, welche Wolf's Sache verschlimmerten, waren folgende. Als Decan der philosophischen Facultät hatte er zum Adjunct derselben einen seiner Schüler, Thümmig, befördert. Nun wünschte damals der Sohn Lange's, ebenfalls Adjunct zu werden. Dies verhinderte Wolf, theils weil die Stelle

schon besetzt sey, theils weil sich der junge Mann gar nicht mit Philosophie und Mathematik beschäfftigt habe. Hierüber wurde Lange vollends erbittert. Bald darauf ward Wolf Prorector. Ein literarisches Ereigniß, welches zu der Zeit die Gelehrten vorzüglich interessirte, waren die Nachrichten, welche die Jesuitischen Missionare von der Cultur, und besonders von der Moralphilosophie der Sinesen verbreiteten. Bey der Gelegenheit, daß Wolf das Prorectorat an Lange übergab, hielt jener eine Rede de philosophia Sinensium morali, worin er mit großem Lobe von der Vortrefflichkeit der Sinesischen Moral sprach, und sie für völlig übereinstimmend mit seiner eignen moralischen Denkart erklärte. Lange fand es anstößig, daß ein christlicher Philosoph seine Moral, und also gewissermaßen die christliche Moral überhaupt, der heydnischen gleich stelle. Die theologische Facultät wollte die Rede vor dem Drucke der Censur unterwerfen, und foderte Wolfen das Mspt ab. Dieser aber weigerte sich, und schrieb deßhalb an den Minister von Cocceji. Er äußerte in dem Briefe, er habe wollen die Rede zu Rom mit Approbation des Inquisitionstribunals drucken lassen; itzt möge sie aber ungedruckt bleiben. Diese Aeusserung war bekant geworden, und unerwartet erschien ein Abdruck der Rede, und zwar mit angeblicher Approbation des Inquisitionstribunals. Dadurch stieg die Erbitterung der Gegner Wolf's immer höher, ungeachtet

tet er betheuerte, daß er an dem Abdrucke der Rede in dieser Form durchaus keinen Antheil habe. Wolf wurde inzwischen von dem preußischen Minister zu sehr geschätzt, als daß dieser ihn nicht hätte begünstigen sollen. Auf seine Empfehlung wurde sogar sein Schüler und Freund Thümmig zum Professor der Philosophie ernannt. Da also Lange einsah, daß er auf diese Weise nichts gegen Wolf ausrichten könne, so reizte er zuerst einen gewißen Sträbler, der sich durch Thümmigs Beförderung zurückgesetzt glaubte, als Gegner Wolf's aufzutreten. Dieser ließ zu Jena eine Prüfung der Wolfischen Metaphysik in zwey Theilen drucken, worin Wolf auf's plumpste angegriffen, und der Lehre des Fatalismus und Atheismus beschuldigt wurde. Der letztere beschwerte sich hierüber in Berlin, und die Fortsetzung des Streits wurde durch einen königlichen Befehl untersagt. Lange gab nunmehro beym Ministerium in Berlin eine förmliche Klagschrift ein, worin er alle nach seiner Meynung anstößige Puncte in Wolf's Philosophie zusammenstellte, und unter andern behauptete: Die neue Philosophie verwerfe mehrere Beweise für das Daseyn Gottes; die darin gegebene Erklärung der Natur Gottes sey Spinozistisch; sie lehre eine absolute Nothwendigkeit aller Begebenheiten u. w. Dazu fügte er noch mehr persönliche Vorwürfe, daß W. die Irreligiosität und Unsittlichkeit der Studirenden befördere, und dadurch die Univer-

sität in Verfall bringe. Wolf vertheidigte sich öffentlich, und so entstand anfangs ein Schriftenwechsel, bey dem für Lange nichts herauskam, da jener das Vorurtheil des Publicum's für sich hatte. Da alle diese Bemühungen vergeblich gewesen waren, fieng Lange an, heimlich zu intriguiren. Er wandte sich in Berlin an Personen, die beym Hofe in Ansehn standen, und stellte diesen die Gefahr vor, welche der Stat und die Religion von der Verbreitung der Wolfischen Lehre zu fürchten habe. Besonders gelang es ihm, einige Offizire gegen Wolf einzunehmen, die zu den täglichen Gesellschaftern und Begleitern des Königs gehörten. Man sagte diesem selbst, daß nach Wolfs Grundsätzen z. B. alle Soldaten Maschinen seyen, die, wenn sie desertirten, dies nicht aus eigner Schuld, sondern zufolge einer ewigen göttlichen Einrichtung thäten; eine solche Denkart sey doch für die Armee höchst gefährlich. Hierüber wurde der König aufgebracht, und erließ sogleich den Cabinetsbefehl, daß Wolf aller seiner Stellen verlustig seyn, und binnen zwey Tagen die Preußischen Lande räumen solle. Auch Thümmig verlor seine Stelle, und diese bekam Strähler. An die Stelle Wolf's selbst kam der Sohn Lange's, woraus sich gleich offenbarte, wer der Anstifter der ganzen Intrigue war. Wolf verließ also Halle d. 23 Nov. 1723. Es war natürlich, daß dieser außerordentliche Vorfall nicht nur auf das studirende Publicum

licum in Halle, und mehrere Collegen Wolf's, die Freunde desselben waren, sondern auch auf die auswärtigen Gelehrten den lebhaftesten Eindruck machte, und daß selbst Lange und seine Anhänger, namentlich die neu angesetzten Professoren, Strähler und der jüngere Lange, in Verlegenheit geriethen, wie sie ihr Verfahren rechtfertigen, und sich mit Ehre behaupten sollten. Lange und Breithaupt, Prof. der Theologie, predigten öffentlich gegen Wolf; Francke, der berühmte Stifter des Hallischen Waysenhauses, dankte Gott in der Kirche auf den Knieen dafür, daß Wolf aus Halle entfernt sey. Da gleich wohl alles dieses dem Publicum nicht imponirte, und die neuen Professoren demungeachtet verächtlich von den Studirenden behandelt wurden, so dachten die Feinde Wolf's noch auf andere wirksamere Mittel. Lange erbat sich ein Gutachten vom Buddeus in Jena, weil er wußte, daß dieser auch aus einer Art von Neid oder Eifersucht der Wolfischen Philosophie nicht hold war. Buddeus benahm sich hierbey sehr zweydeutig, und ward dafür bestraft. Er wollte auf der einen Seite sich der Anti Wolfischen Partey angenehm machen, und zugleich seiner Abneigung gegen Wolf ein Opfer bringen; auf der andern Seite wollte er es aber doch auch nicht öffentlich mit Wolf und deßen Partey verderben. In dem von ihm ausgestellten Gutachten trat er daher den von Lange der Wolfischen Philosophie gemach=

machten Anschuldigungen völlig bey; behauptete, daß mit der prästabilirten Harmonie der Grund aller Moralität, aller Zurechnung des Guten und Bösen, aufgehoben werde, daß also die Wolfische Lehre dem Atheismus den Weg bahne u. w. Dieses Gutachten aber theilte er dem Lange bloß privatim, und allenfalls zum Privatgebrauche mit; hingegen verbat er ausdrücklich jede öffentliche Bekantmachung desselben. Hiermit war aber dem Lange nicht gedient. Dieser hatte lediglich darum ein Gutachten von Buddeus gewünscht, um daran eine Aegide zu haben, hinter der er sich vor dem allgemeinen Haße und der Indignation des gelehrten Publicum's sowohl in Halle als auswärts verbergen könte. Sobald er also das Gutachten des Buddeus in die Hände bekommen hatte, ließ er es drucken. Wolf wurde hierüber äußerst empfindlich. Er ließ das Bedenken des Buddeus noch einmal abdrucken, und fügte Anmerkungen hinzu, worin er sich sehr bitter vertheidigte, und den B. für gänzlich unfähig zum Urtheile in Sachen der Metaphysik erklärte. Er foderte ihn zugleich auf, den Streit mit ihm vor competenten Richtern zu führen, und sich so viel Gehülfen zu wählen, wie er wolle; die Kosten der Reise nach Marburg erbot sich W. selbst zu bezahlen. Buddeus wagte nicht, in seinem Namen den Streit fortzusetzen, sondern übertrug dies Geschäfft seinem Schwiegersohne Johann Georg Walch. Es erschienen nach

und

und nach folgende Broschüren: Walch's bescheidne Antwort auf Wolf's Anmerkungen; 2) Wolf's nöthige Zugabe zu seinen Anmerkungen; 3) Walch's bescheidner Beweis, daß das Bedenken von Buddeus noch feststehe; 4) Wolf's klarer Beweis, daß Budde die ihm gemachten Vorwürfe einräumen muß. Während dem dauerten auch die Streitigkeiten in Halle über die Wolfische Philosophie immer fort. Mehrere Professoren fiengen an, diese auf's neue vorzutragen. Lange bemühte sich also, ein neues Verbot derselben auszuwirken, wiewohl vergeblich. Endlich reiste er selbst in dieser Absicht nach Berlin, und nun ward die im § erwähnte Commission angeordnet.

§. 1064.

Die Verdienste Wolf's zunächst um die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie lassen sich auf folgende Hauptpuncte zurückführen. Erstlich hat er die Encyklopädie der philosophischen Disciplinen, so wie sie gegenwärtig angenommen wird, im Wesentlichen zu einer bestimten Consistenz gebracht, bloß die Transscendentalphilosophie ausgenommen, die eine Erfindung Kant's ist, und die Aesthetik oder Theorie des Geschmackes, welcher

zu-

zuerst Baumgarten die Form einer philosophischen Displin gab. Das systematische Aggregat der philosophischen Disciplinen, welches vor **Wolf** galt, war das Aristotelische. Dies war zwar in den allgemeinen Abtheilungen nicht zu tadeln; aber wohl in der innern Anordnung des Einzelnen; auch war es unvollständig. Gleichwohl war man im Ganzen bisher der Aristotelischen Abtheilung des philosophischen Systems treu geblieben, und die Vorschläge zu einer Abänderung derselben, wie sie z. B. Baco that, waren ohne Erfolg gewesen, weil sie entweder ganz willkührlich und chimärisch, oder doch der Natur der Gegenstände der Philosophie selbst nicht so angemessen waren, wie die Aristotelische Anordnung. Auch hat **Wolf** diese nicht schlechthin verworfen, und konte es nicht thun; er hat sie nur berichtigt und vervollkomnert. Die empirische Naturlehre und Naturkunde schloß er ganz vom Bezirke der Philosophie aus. Die **Logik** und die **Metaphysik** nahm er als die Hauptbestandtheile der theoretischen Philosophie an. Zu der letztern zählte er Ontologie, metaphysische Körperlehre, rationale Psychologie oder Pneumatologie, Kosmologie und Theologie. Bey der Logik und rationalen Psychologie begieng er den Fehler, daß er die empirische Psychologie unter beyde vertheilte, ob er sie gleich

gleich auch besonders abgehandelt hat. Daß die Logik sich bloß auf die Form des Denkens erstrecke; daß die rationale Psychologie die Seele lediglich als Ding an sich erwäge, nicht sofern sich diese empirisch im Bewußtseyn verräth, daß also beyde Wissenschaften von der empirischen Psychologie wesentlich verschieden sind, scheint er noch nicht mit der gehörigen Klarheit und Bestimtheit eingesehen zu haben. Uebrigens war das Fachwerk der Metaphysik, wie Wolf es anlegte, völlig in der Natur der Vernunft gegründet, das heißt, sofern die Metaphysik überhaupt durch die Vernunft als Idee gegeben ist. Die praktische Philosophie sonderte Wolf in die allgemeine und besondre. Jene ist nicht das, was wir itzt Metaphysik der Sitten nennen; denn von einer praktischen Metaphysik hatte Wolf keinen Begriff, obgleich die Untersuchung des Moralprincips auch von ihm in die allgemeine praktische Philosophie verwebt ist; sondern sie ist vielmehr eine Physiologie des menschlichen Willens überhaupt nach seinen Trieben und Neigungen auf innere Erfahrung gegründet. Die besondere praktische Philosophie enthält Naturrecht, Moral, Politik, und statswirthschaftliche Theorie. Die Teleologie behandelte Wolf als einen Anhang der Philosophie, der in den theoretischen und praktischen Theil derselben zugleich einschlage. Zweytens: Bey der

der bessern äußern Anordnung der philosophischen Disciplinen hat **Wolf** es nicht bewenden lassen, sondern er hat auch für ihre innere Ausführung, ihren Zusammenhang im Einzelnen, für die Deutlichkeit und Bestimtheit der Begriffe und Lehrsätze, für eine bessere Stellung und Entwickelung der Gründe, nach der Ansicht, welche er von den philosophischen Gegenständen hatte, sehr viel gethan. Schon dadurch ist er seinem Zeitalter und auch der Nachwelt überaus nützlich geworden. Kann man daher auch nicht von ihm sagen, daß er ein ganz originales System aus eigenen Principien aufgestellt habe, so hat er doch unstreitig die Philosophie in einer originalen Form aufgestellt, und zwar in einer für den damaligen Zustand der Wissenschaften in mancher Hinsicht sehr brauchbaren Form. Seine Materialien verdankt er freylich größtentheils Andern, hauptsächlich dem Leibniz, wenigstens in der theoretischen Philosophie; denn in der praktischen hat er mehr Eignes; aber er ist doch dabey mit sorgfältiger Auswahl und Kritik verfahren; und wenn er gleich in einen sehr einseitigen und unbefriedigenden Dogmatismus gerieth, so muß man nur auf den Zustand Rücksicht nehmen, in welchem sich die Philosophie vor ihm und zu seiner Zeit befand, um ihm Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. Daß **Wolf** sehr viel leistete, davon ist selbst die

ho-

he Achtung ein Beweis, welche ihm seine Zeitgenossen widmeten, und die nicht ohne hinlänglichen Grund seyn konte, so wenig wie sie es in unsern Tagen bey Kant ist, obgleich ihm manche Gegner desselben alles Verdienst absprechen. Durch die systematische Form und Methode, welche Wolf in die Mathematik und Philosophie einführte, und welche aus dieser in die Behandlungsart anderer Disciplinen übergieng, beförderte er Ordnung und Bündigkeit im Denken, Präcision in den Begriffen, Zusammenhang im Einzelnen und im Ganzen der Erkentniße. Allerdings wurde die Wolfische Manier sehr bald auf eine pedantische Weise gemisbraucht, besonders zum Nachtheile des guten Geschmacks; aber dies hat Wolf selbst nicht verschuldet; der Misbrauch einer Methode kann ihren Nutzen überhaupt nicht aufheben. Dies sollten mehrere Gelehrte auch in unsern Tagen bedenken, die wegen des Unfuges, der mit der Kantischen Philosophie getrieben ist, gegen diese selbst so bitter sich ereifern. Einige derselben, die itzt Lobredner Wolfs sind, um Kant zu verkleinern, schmähten im Anfange ihrer schriftstellerischen Laufbahn eben so auf die Wolfianer und die Wolfische Methode, wie sie itzt auf Kant und das Transscendentalwesen schmähen, ohne hinlänglich zu unterscheiden, was dabey Misbrauch war und ist. Das ist nicht nur unver-

ständig, sondern auch ungerecht. Ein drittes Verdienst Wolf's, das itzt fast ganz verkannt oder übersehen wird, ist dieses, daß er nächst dem Thomasius der erste Schöpfer der deutschen philosophischen Kunstsprache wurde. Er hat hierin noch ungleich mehr gethan als Thomasius, und was er that ist um so ruhmwürdiger, da er gar kein sicheres Beyspiel des Geschmacks unter den deutschen philosophischen Schriftstellern hatte, dem er hätte folgen können. Leibniz hatte die Philosophie fast gar nicht in seiner Muttersprache bearbeitet. Thomasius hatte zwar einen großen Theil der lateinischen Kunstausdrücke abgeschafft, aber er hatte dafür nicht immer anpassende deutsche, sondern oft nur gangbarere lateinische und noch mehr französische gewählt. Man fieng zwar schon damals an, statt der lateinischen Kunstwörter deutsche zu erfinden, aber diese ersten Versuche fielen oft sehr unglücklich aus, und machten ihre Urheber nur lächerlich, so daß Thomasius selbst darüber spottete, wiewohl doch manche der neu gestempelten deutschen Kunstwörter, die er persifflirte, nachher gewöhnlich geworden sind. Wolf gieng seinerseits äußerst behutsam und vorsichtig zu Werke. Er wählte seine Kunstausdrücke erst, nachdem er sowohl ihre Bedeutung sorgfältig bestimt, als auch die Möglichkeit ihres Gebrauchs in der deutschen schrift-

stel-

stellerischen Sprache geprüft hatte. Auch ist er in der That bey seiner Erfindung einer neuen deutschen Terminologie überaus glücklich gewesen; denn bey weitem die meisten seiner Kunstwörter sind in der Folge beybehalten worden, ob man gleich oft den Sinn derselben anders, als er, bestimmt hat. Zur anschaulichen Ueberzeugung, wie viel **Wolf** zur Bereicherung und Vervollkomnung der deutschen philosophischen Sprache beygetragen habe, können die Register zu seinen deutschen Lehrbüchern dienen. Ein viertes Verdienst **Wolf's** ist, daß durch sein System eigentlich erst die scholastischaristotelische Philosophie in Deutschland verdrängt, und zwar so ganz verdrängt worden ist, daß man sie bald hernach fast bis auf den Namen vergessen hat. Mit **Wolf** kann man daher erst die Epoche einer originalen deutschen Philosophie ansetzen. Weder das Gute, was im Cartesianischen, noch was im Leibnizischen Systeme enthalten war, würde jemals in allgemeinern Umlauf gekommen seyn, wenn es **Wolf** nicht für die Schule verarbeitet, und dadurch in das große gelehrte Publicum eingeführt hätte. Ueberhaupt muß man bey der Würdigung des Wolfischen Verdienstes nicht den Maaßstab von dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie hernehmen, sondern von dem, in welchem sie sich vor ihm befand.

§. 1065.

So vieles auch Wolf in seinem philosophischen Systeme vom Leibniz und andern seiner Vorgänger entlehnt hat, so hat er doch auch selbst großen originalen Antheil daran, und dieser ist wahrlich nicht so unerheblich, wie er oft ausgegeben wird. Was beym Aristoteles der Fall war, daß schon bloß das systematische Anordnen der vorhandnen philosophischen Materialien ihm manche Lücke aufdeckte, manche Inconsequenz in den Vorstellungsarten Anderer zeigte, und jene zu ergänzen, diese zu berichtigen, Veranlassung gab: das ereignete sich auch bey Wolf, und zwar bey diesem um so mehr, da er die mathematische Methode befolgte, von deren Anwendung auf die Philosophie Aristoteles noch keinen Begriff hatte, wo die Lücken und Inconsequenzen der Vorgänger, deren Lehren W. etwa aufnahm, sich noch weit eher und auffallender offenbarten. Man muß daher auch in Beziehung auf das Leibnizische System so gerecht seyn, einzugestehen, daß dasselbe erst durch Wolf in seinen Hauptpuncten zur systematischen Deutlichkeit und größern Vollständigkeit erhoben sey. Einer Menge von Begriffen und Lehren, die Leibniz u. a. übergangen hatten, die aber in einem ausführlichen und genau zusammenhangenden Systeme nicht übergangen werden durften,

ten, hat Wolf zuerst ihre Stelle im Systeme gegeben, und sie weiter entwickelt und bestimt. Die Philosophie überhaupt erklärte er für die Wissenschaft alles Wirklichen und Möglichen, wie und warum es wirklich und möglich sey. Diese Erklärung ist nicht so zu verstehn, als ob er schlechthin alle wirkliche und mögliche Gegenstände zur Philosophie gerechnet, und diese dadurch in eine Pansophie verwandelt hätte; sondern es kam ihm nur auf das Wesen und die Gründe der Dinge an, und die Untersuchung hierüber sollte den Inhalt der Philosophie ausmachen; daher auch späterhin Mehrere aus der Wolfischen Schule die Philosophie als die Wissenschaft der zureichenden Gründe der Dinge definirten. Freylich hatte die Wolfische Definition der Philosophie große Mängel; an diesen hat es aber auch mehreren neueren Erklärungen, wodurch jene verbessert werden sollte, nicht gefehlt. Die Logik Wolf's enthält sehr viel Nützliches und Lehrreiches. Er gieng darin von der Empfindung aus, die nach ihm das Bewußtseyn einer Sache als gegenwärtig ist. Diejenige Thätigkeit der Seele, durch welche sich dieselbe bewußt wird, ist ein Gedanke, und die Vorstellung der Sache in Gedanken ist ein Begriff. Wolf nahm die Leibnizische Eintheilung der Begriffe nach ihrem formellen Unterschiede an, und suchte sie noch genauer zu bestimmen durch die Un-

terscheidung der ausführlichen und unausführlichen deutlichen Begriffe; auch zeigte er die Art, wie wir zu Begriffen gelangen könten; wie durch Abstraction höhere und niedere Begriffe gebildet würden; wie die Realität der willkührlichen Begriffe zu prüfen sey, welche die Erfahrung nicht verbürge; was für einen Nutzen die Worterklärungen haben, sowohl zur Verminderung der Wortstreitigkeiten, als selbst zur Begründung der Beweise, zu welcher leztern Absicht sich auch die Mathematiker ihrer bedienen u. w. Vornehmlich schäzbar an der Wolfischen Logik ist aber die Aufmerksamkeit, die er den Schlüßen selbst widmete, und auch andern einschärfte. Zu seiner Zeit war dies um so heilsamer, da es durch Baco und neuerdings durch Thomasius zur Mode geworden war, die Syllogistik als einen Kram unnüzer Spizfindigkeiten zu verhöhnen, und ganz aus der Logik zu verbannen. In der Behandlung der Syllogistik folgte er dem Aristoteles, gründete dieselbe auf das Dictum de omni et nullo, das er aus dem Saze des Widerspruchs ableitete, und so behielt er auch die scholastischen Regeln der verschiedenen Schlußarten bey, ob er gleich in seinem Lehrbuche nur die erste Figur bearbeitete. Um den Werth der Schlüße darzuthun, zeigte er, daß der menschliche Verstand Alles durch sie erfinde und beweise, wenn auch das Schema derselben

selben, welches die Syllogistik der Kürze der Theorie wegen vorschreibt, nicht immer beachtet würde. Selbst die Gewißheit der mathematischen Beweise gründe sich lediglich darauf, daß sie in einer ununterbrochnen Kette von Schlüßen fortgiengen, die sich auf unstreitige Erfahrungen, Erklärungen, oder andere schon erwiesene Wahrheiten stützten. Wolf glaubte, daß sich auch ausserhalb der Mathematik auf eine ähnliche Weise demonstriren lasse, um zur Gewißheit zu gelangen. Er zeigte ferner, daß die sogenannten versteckten und unvollkomnen Schlüße im Verstande vollkommen gedacht, nur unvollständig mit Worten ausgedrückt würden. Ausserdem fügte Wolf sehr viele praktische Bemerkungen und Regeln hinzu zur Entdeckung und Erkentniß der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums, zur Untersuchung und Erklärung von Schriften; zur Prüfung neuer Erfindungen; zur Beurtheilung der eignen Verstandeskräfte, inwiefern sie zur Erkentniß der Wahrheit zureichten, wobey er auch die Medicina mentis Tschirnhausen's benutzte.

Vgl. v. Eberstein Gesch. der Logik und Metaphysik B. I. S. 131 ff.

§. 1066.

Durch die Verleumdungen, welche man wider **Wolf** aus Neid über den Beyfall, welchen er als Lehrer hatte, verbreitete, und denen er zu begegnen wünschte, wurde er zuerst bewogen, sein metaphysisches System in seinem deutschen Lehrbuche bekannt zu machen. Die gesamte Metaphysik gründete **Wolf** auf den Satz des **Widerspruchs**, den er gewißermaßen mit dem Bewußtseyn identificirte, auf welches sich alles Daseyn und alle Wirklichkeit zuletzt gründe. Alles ist unmöglich, was im Bewußtseyn einen Widerspruch enthält; hingegen ist jedes Ding möglich, deßen Daseyn sich nicht selbst widerspricht. Aus dem Satze des Widerspruchs leitete **Wolf** alle übrigen metaphysischen Grundsätze, besonders den Satz vom zureichenden Grunde her. Hätte ein Ding keinen zureichenden Grund, so müßte Etwas aus Nichts werden können, was sich gleichwohl widerspricht; also muß jedes Ding einen zureichenden Grund haben. Auf eine ähnliche Weise entwickelte er alle ontologische Prädicate. Das **Wesen** jedes Dinges, wodurch es ist, besteht in seiner innern Möglichkeit, oder vielmehr die Wirklichkeit ist, wie er sich ausdrückte, eine Ergänzung der Möglichkeit (complementum possibilitatis). **Nothwendig** ist dasjenige, deßen Gegentheil un-

unmöglich ist. Hieraus fließt die Nothwendigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Wesen als solcher und der in ihnen gegründeten Eigenschaften. Die Dinge überhaupt wurden von ihm in einfache und zusammengesezte unterschieden. Die Existenz jener behauptete er vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde aus der Existenz dieser; denn das Zusammengesezte kann nur seinen Grund in dem Einfachen haben. In dieser Lehre folgte er durchaus der leibnizischen Vorstellungsart. Das Wesen der einfachen Dinge selbst hat nichts Veränderliches; die Veränderung kann also bey ihnen nur darin liegen, daß sie Schranken haben, und daß diese abwechseln. Das einfache Ding kann aber auch als uneingeschränkt und unveränderlich gedacht werden, und dann ist in ihm alles Mögliche enthalten. Die zusammengesezten Dinge sind im Raume, und dieser kann auch nur in Beziehung auf dieselben existiren. Alle übrigen Eigenschaften derselben haben in der Art der Zusammensetzung ihren Grund. Wolf begieng bey dieser seiner Ontologie den Hauptfehler, daß er das Princip der Denkbarkeit mit dem Principe der Erkennbarkeit verwechselte, und aus jenem eine Metaphysik herleiten wollte, die nie aus ihm hergeleitet werden kann. Die Metaphysik muß, wie jede Erkentniß, nach logischen Regeln gedacht werden, und insofern

steht sie unter dem Satze des Widerspruchs; aber der Gegenstand der Metaphysik, das Ding an sich und deßen Eigenschaften, beruhen auf einem andern Erkentnißprincipe. Wolf brachte daher statt ontologischer Prädicate lauter formale logische heraus, die nur eine Exposition von Verstandesbegriffen waren, und aussagten, mit was für Merkmalen das Ding überhaupt gedacht werden könne und müsse, nicht aber, was das Ding an sich selbst sey. Daß er diese Täuschung selbst nicht bemerkte, ist sehr zu verwundern. Sie ist am auffallendsten in seiner Erklärung des Wesens, wo sich W. bloß in einem logischen Cirkel herumdrehte. Das Wesen soll eine Ergänzung der innern Möglichkeit seyn, und so entsteht die Frage, was zu der Möglichkeit hinzukommen müsse, damit sie Wirklichkeit werde? Die Antwort kann nicht anders seyn, als: die Wirklichkeit muß hinzukommen, damit die Möglichkeit Wirklichkeit werde, und also wird die Wirklichkeit durch die Wirklichkeit erklärt. Es scheint, daß Wolf darum seine Verwechslung des Formalen mit den Realen nicht bemerkte, weil er zuerst bloß analytisch verfuhr, und aus dem logischen Begriffe des Dinges die Prädicate entwickelte, wobey er anfangs ohne Anstoß fortschritt, bis er hernach in die Synthesis verfiel, daß er auch reale Prädicate aus den logischen erklären wollte, welche Erklärung

aber

aber immer logisch blieb, und als Realerklärung nur von ihm erschlichen wurde.

Vergl. über Wolf's Ontologie Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. VI S. 523. ff. wo die Wolfischen ontologischen Erklärungen einzeln geprüft werden, so wie sie in dem größern lateinischen Werke über die Ontologie gegeben sind.

§. 1067.

Von der Entwickelung der ontologischen Begriffe gieng Wolf zur Psychologie über. Die Seele erklärte Wolf als dasjenige Wesen, das in uns sich seiner selbst und anderer Dinge ausser uns bewußt wäre, deßen Daseyn eben deßwegen unbezweifelt sey. Er nahm also das Ich in uns gleich für eine besondere vom Körper verschiedene Substanz an. Die erste Thätigkeit der Seele, wodurch sie irgend einen Gegenstand sich vorstellt, ist die Perception; diese mit Bewußtseyn verbunden ist die Apperception; und das Denken ist ein Verbinden der Apperceptionen mit den Perceptionen. Mit Leibniz unterschied er ferner dunkle, verwirrte, klare und deutliche Vorstellungen, und theilte danach die Seelenvermögen in obere und untere ein.

ein. Jene sind diejenigen, welche auf die Bewirkung deutlicher Vorstellungen und Begriffe gerichtet sind; diese bewirken nur dunkle und verworrene. Der Unterschied den Wolf hier zwischen den niedern und höhern Seelenvermögen (der Sinnlichkeit und dem Verstande) festsezt, ist also, wie Kant bemerkt hat, bloß logisch, und betrifft den verschiedenen Grad der Deutlichkeit der Erkentniß, aber keine specifische Verschiedenheit der Erkentniß selbst in Ansehung ihrer Gegenstände, die doch bey der Sinnlichkeit und dem Verstande offenbar statt hat. Die Empfindungen in der Seele entstehn zugleich mit der Affizirung der Organe durch einen empfindbaren Gegenstand, welcher auch die Beschaffenheit jener entspricht. Wolf bekante sich zur Leibnizischen prästabilirten Harmonie. Er leitete also die Sensationen der Seele nicht aus den Veränderungen der Organe als ihrem zureichenden Grunde her; sondern er gab diese Veränderungen nur als den Grund an, aus welchem sich verständlich erklären lasse, warum die Sensationen in einer bestimten Beschaffenheit nach einander folgten. Der Grund der Entstehung der Sensationen ist allein in der Seele enthalten. Wolf suchte hieraus auch mehrere von den Fällen begreiflich zu machen, wo wir durch unsre sinnlichen Empfindungen betrogen werden, was nicht geschehen könte, wenn

wenn die Sensationen unmittelbar aus den Eindrücken, und nicht zugleich mit diesen entständen. Die Sensationen unterscheiden sich von den Bildern der Phantasie durch die mit jenen verbundene größere Klarheit. Daher werden auch die letztern durch die erstern geschwächt, weil die erstern stärker sind; umgekehrt bekommen die Bilder der Phantasie, wie im Traume, eine größere Klarheit, wenn die äussern Sensationen aufhören. Je deutlicher die Sensationen sind, desto eher gehen sie in Bilder über; die Gesichtsempfindungen werden also wegen ihrer größern Deutlichkeit eher Bilder, als die Empfindungen des Geruchs und Geschmacks, die verworrener sind. Das Gesetz der Ideenassociation ist, wenn eine sinnliche Vorstellung etwas Gemeinsames mit einer vormals gehabten Empfindung hat, wodurch diese wieder erweckt wird. Durch Scheidung und Verbindung ehemals empfundener Gegenstände können nie empfundene Dinge (in der Verbindung, welche hier die Materialien erhalten) mittelst der Phantasie vorgestellt werden. Den Grund des Wiedererkennens gehabter Vorstellungen findet Wolf in den Nebenvorstellungen, nicht in der bloßen Wiedererweckung der ehemaligen Vorstellung selbst, in welcher er nicht liegen kann. Dieselbe Vorstellung komt nehmlich in zwey verschiedenen Reihen vor. Man hat z. B. einen Men-

schen in einer Kirche, und hernach in einem andern Hause gesehen. Bey der letztern Vorstellung wird die erstere associirt, dies veranlaßt eine Vergleichung, wo bey der Verschiedenheit der übrigen Nebenvorstellungen die Gleichheit jener mit dieser bemerkt wird; daher das Resultat, es sey derselbe Mensch, den man schon einmal in der Kirche gesehen habe. Der Schlaf ist ein Aufhören aller klaren Sensationen, und er ist tiefer Schlaf, wenn wir uns auch keiner Bilder im Innern bewußt sind. Die Träume setzen allemal eine Sensation voraus, und werden hernach durch die Ideenassociation fortgesetzt. Nimt man nicht eine Sensation an als erste Ursache des Traums, wenn diese gleich schwach ist, und um einen Traum hervorzubringen, nur schwach seyn muß, so ist kein Grund da, warum gerade ein bestimtes Bild der Phantasie zuerst dem Bewußtseyn lebhafter vergegenwärtigt wird, welches denn die Ideenassociation in eine lebhaftere Thätigkeit bringt. Hierauf handelt Wolf die Lehren ab vom Gedächtniße, der Aufmerksamkeit und vom Abstractionsvermögen. Die Güte des Gedächtnißes setzt er in die größere Leichtigkeit der Fassung der Vorstellungen, wozu aber auch die größere Deutlichkeit derselben beyträgt, und in die längere Dauer derselben. Die Aufmerksamkeit ist das Vermögen einer successiven willkührlichen Rich-

Richtung auf die in einem wahrgenommenen Gegenstande enthaltenen Merkmale. Das Abstractionsvermögen besteht eigentlich darin, daß die Seele auf gewiße Theile der Vorstellungen gerichtet wird, und dadurch ihre Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit bemerkt. Den Verstand erklärte **Wolf** als das Vermögen, das Mögliche deutlich zu erkennen; er ist ihm reiner Verstand, sofern er von den Sinnen und der Phantasie abgesondert ist, und ist der Grund der allgemeinen Erkentniß, und der Urtheile, die aus Vergleichung der Begriffe entspringen. Unter der symbolischen Erkentniß dachte **Wolf** eine solche, wo nur Worte gedacht werden, ohne daß die dadurch bezeichneten Begriffe gegenwärtig sind; z. B. wenn wir uns ein Tausendeck vorstellen, ohne daß wir von allen Seiten desselben und der daraus entstehenden Figur eine deutliche Vorstellung haben. Eine reine Verstandeserkentniß ist diejenige, wenn in dem Begriffe einer Sache durchaus nichts Verwirrtes und Dunkles ist; denn die Verworrenheit und Dunkelheit der Vorstellungen ist nur der sinnlichen Wahrnehmung und den Bildern der Phantasie eigen, wie **Wolf** voraussetzte. Der Scharfsinn ist das Vermögen, Vieles an einem zu unterscheiden; eine Erklärung, die für den philosophischen Scharfsinn nicht scharfsinnig genug ist. Der Tiefsinn ist das Vermögen

mögen, die deutlichen Begriffe in andere einfachere aufzulösen; aber auch das Talent, die Erkentniß zu allgemeinern Bedingungen zu verfolgen muß unter diesen Begriff gebracht werden; denn beydes ist dem Tiefsinne eigen. Der **Witz** ist eine Leichtigkeit, die Aehnlichkeiten der Dinge zu bemerken. Er erfodert eine lebhafte Einbildungskraft und ein gutes Gedächtniß, theils um die Gegenstände klar vorzustellen, theils um sich an die Aehnlichkeit abwesender Gegenstände zu erinnern. Vorzüglich bewies **Wolf**, daß alle unsre Erkentniße, sofern sie nicht durch Vorstellungen der Sinne und der Phantasie unterbrochen werden, durch Schlüße an einander hangen. Was wir ferner aus unzweifelhaften Gründen durch richtige Schlüße herleiten, ist gewiß, und so sind die Schlüße ein Mittel, Wahrheiten zu erfinden. Da ein allgemeiner Zusammenhang der Wahrheiten mittelst der Schlüße statt findet, so muß es auch ein Vermögen geben, denselben einzusehen, und dieses ist die **Vernunft**. Der Vernunft steht die Erfahrung entgegen, durch welche jener Zusammenhang nicht erkannt werden kann, außer daß die Erwartung ähnlicher Fälle etwas den Wirkungen der Vernunft gleich kommendes ist. Wie beym Verstande, so unterschied auch **Wolf** bey der Vernunft eine reine und unreine Vernunft. Jene ist diejenige, wenn in Schlüßen bloß Sätze und De-

Definitionen a priori gebraucht werden; diese hingegen diejenige, wenn den Sätzen, aus welchen und durch welche geschlossen wird, Erfahrungsmerkmale beygemischt sind. Hierauf sucht **Wolf** noch genauer die Begriffe von Meynung, Irrthum, Glauben und Wahrscheinlichkeit zu bestimmen.

§. 1068.

Fortsetzung: Das Vergnügen erklärte **Wolf** als die anschaulich erkannte Vollkommenheit, diese möchte nun eine wirkliche oder eine scheinbare seyn. So gewährt uns ein treffendes Portrait, ein den Regeln der Baukunst entsprechendes Gebäude, eine mannichfaltig zusammengesetzte und doch zweckmäßige Maschine Vergnügen, weil wir hier eine gewiße Vollkommenheit wahrnehmen. Eben hierin liegt der Grund, warum wir an der Entdeckung der Wahrheit und an deutlicher Erkentniß Vergnügen finden; denn hier zeigt sich der Verstand in einer größern Vollkommenheit. Die Theorie der Empfindungen war inzwischen zu **Wolf's** Zeit noch zu wenig im Einzelnen aufgeklärt, als daß er hier hätte völlig richtige und befriedigende allgemeine Resultate geben können. Er gerieth daher

auch mit sich selbst in Widerspruch, da er hernach das Vergnügen und Misvergnügen für dunkle und verwirrte Empfindungen ausgab, und doch auch ein Vergnügen an erkanter Regelmäßigkeit von Gebäuden, an Kunstwerken, und an deutlicher Einsicht statt finden ließ, was nicht auf bloß sinnlichen Wahrnehmungen oder verworrenen Empfindungen beruhen kann. Sehr scharfsinnig bemerkt Wolf, daß das Angenehme und Unangenehme auch durch die Association auf die Empfindungen übertragen wird; die Sensationen an sich selbst machen nicht immer einen angenehmen Eindruck; aber wir verbinden damit den Gedanken an die Vollkommenheit unsers Zustandes, indem wir die Sensation empfinden. Indeßen gab Wolf jener Bemerkung eine zu weite Ausdehnung. — Das Begehrungsvermögen wurde von Wolf in ein niederes und höheres, oder sinnliches und vernünftiges unterschieden. Das sinnliche ist eine Neigung des Gemüths zu einem Gegenstande, die aus der Vorstellung des Guten entspringt, oder die Abneigung jenes von demselben durch die Vorstellung des Uebels oder Bösen. Wolf übersah hier, daß das Begehren zwar mit dem Vorstellen verbunden ist, aber nicht in diesem allein seinen Grund haben kann. Auch seine übrigen Erklärungen der praktischen Anlagen und Fähigkeiten in der sinnlichen Natur des Men-

Menschen sind oft einseitig und unbefriedigend. Vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde erfodert jede Handlung einen Bestimmungsgrund; demungeachtet aber sind die Handlungen keiner physischen, sondern nur einer moralischen Nothwendigkeit unterworfen. Die Art, wie Wolf dem Determinismus auswich, war nur eine kümmerliche Ausflucht. Daß Vernunft und Sinnlichkeit mit einander in Streit gerathen, leitete er aus der Contrarietät der Vorstellungen her, die aus diesen beyden Quellen entspringen. Die Sinne stellen etwas als gut dar, was die Vernunft als böse verwirft; und was die Vernunft billigt, ist oft der sinnlichen Empfindung, dem Triebe, und der Neigung zuwider. Die Frage blieb hier nur übrig: Woher der Streit der Vorstellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft entstehe, da nach dem Wolfischen Systeme die Vorstellungen der Vernunft nichts weiter, als die zur Deutlichkeit erhöhten Vorstellungen der Sinne sind? Nach der Hypothese der prästabilirten Harmonie räumte auch Wolf dem Körper keinen Einfluß auf die Seele ein; denn dieser kann niemals erkannt werden; was erkannt werden kann, ist lediglich die Coexistenz der Veränderungen beyder, der Seele und des Körpers.

§. 1069.

Ich habe schon erinnert, daß Wolf die rationale Psychologie nicht scharf von der empirischen unterschied, sondern beyde in einander verwebte, da er auch jene auf die innere Erfahrung gründen zu können meynte. Die Folgen dieser Verwirrung zeigten sich aber sehr bald in allen den Sätzen, die Wolf aufstellte, und die man zum Begriffe der rationalen Psychologie rechnen kann. Das Bewußtseyn erklärte er als die Unterscheidung gleichzeitiger Perceptionen; weßen die Seele sich bewußt ist, das unterscheidet sie auch, und was sie nicht unterscheidet, deßen ist sie auch sich nicht bewußt. Aus dieser Erklärung des Bewußtseyns wird auch das Vergleichen und das Reflectiren erläutert; denn was man unterscheiden will, muß man vorher verglichen haben, und das Vergleichen setzt wiederum eine aufmerksame Betrachtung der einzelnen Vorstellungen oder der einzelnen Theile einer Vorstellung d. i. Reflexion, voraus. Die Denkkraft also und alle Thätigkeiten derselben werden hier mit dem Bewußtseyn identificirt. Aus der Natur des Bewußtseyns folgerte Wolf ferner, daß kein Körper denken könne. Denn alle Veränderungen des Körpers sind Bewegungen, und diese mag man annehmen so mannichfaltig wie man will, so gewinnt man doch damit kein Un-

ter-

terscheiden, Vergleichen, kein Bewußtseyn und also auch kein Denken. Wolf nahm sogar an, daß die Denkkraft dem Körper oder der Materie auch nicht einmal mitgetheilt werden könne; denn als Vermögen müßte sie zu den Attributen des Körpers gehören, und ein solches Vermögen widerspricht der Natur des Körpers geradezu. Da die Denkkraft dem Körper nicht eigen seyn kann, die menschliche Seele aber Denkkraft besitzt, so folgt hieraus wiederum, daß diese immateriell sey. Als immateriell ist sie auch nicht zusammengesetzt, sondern einfach. Da gleichwohl die Seele der Veränderungen fähig ist, so können diese nicht darin bestehen, daß die Theile derselben wechseln, sondern sie können nur im Wechsel der Beschaffenheiten und Modificationen bestehn, wobey übrigens das Subject der Seele selbst fortdauert. Die Seele muß eine Kraft seyn, oder Kraft in sich enthalten, weil in ihr Perceptionen auf einander folgen und aus diesen die Begierden entstehen, zu welchen ein Grund in der Seele liegen muß, der nichts anders, als wie eine Kraft seyn kann. Weil die Seele eine Kraft ist, so strebt sie vermöge der Natur der Kraft unaufhörlich nach neuen Perceptionen. Ferner die Kraft der Seele kann nur eine einzige seyn; denn jede Kraft erfodert ein eigenes Subject; die Seele aber als einfach ist nur Ein Subject, und kann folglich auch

 nur

nur Eine Kraft enthalten. Im Schlafe hören die Perceptionen nicht durchaus auf, aber diese sind dunkel und ohne Bewußtseyn. Aus der Grundkraft der Seele müssen alle ihre Thätigkeiten sich entwickeln lassen. Wie dieses möglich sey, erläutert **Wolf** durch ein Beyspiel, das von den mannichfaltigen Wirkungen einer Lichtflamme hergenommen ist; obgleich dieses Beyspiel nicht ganz genau paßt, da die Verschiedenheit der Wirkungen der Flamme von den Gegenständen herrührt, anstatt daß sehr viele Wirkungen der Seele immanent sind. Als Grundkraft der Seele selbst nahm **Wolf** mit Leibniz die Vorstellungskraft an, ohne sich jedoch vollständig genug darüber zu erklären, wie sie es sey. Die Seele stellt sich die Welt vor nach der Lage ihres organischen Körpers in derselben, und den Veränderungen gemäß, welche in den Sinnesorganen vorgehen. Dies ist auch im Schlafe der Fall, obwohl hier die Vorstellungen nur dunkel sind. Diese Behauptung involvirt jedoch nicht, daß die Vorstellungen mit den Aussendingen zusammenstimmen, sondern nur, daß sie sich nach denselben richten, und mit diesen zugleich entstehen. Die Reflexion beruht auf Vorstellungen, die entweder selbst Empfindungen, oder durch solche veranlaßt sind; auch die Bilder der Phantasie und die Träume haben in den Empfindungen ihren ersten Grund; die Urtheile

sind

sind aus Empfindungen gezogen, und die Schlüße bestehn aus mit einander in Verbindung und Verhältniß gesetzten Urtheilen. Also die Empfindungs und Vorstellungskraft ist das Wesen der Seele, von welcher alle Thätigkeiten derselben ausgehen, und auf welche sich diese zuletzt zurückführen lassen. Bey ihren verschiedenen Thätigkeiten ist die Grundkraft der Seele an gewiße Gesetze gebunden, die sich bey den Vorstellungen, den Bildern der Phantasie, den Begriffen, Urtheilen und Schlüßen im Bewußtseyn deutlich verrathen. Sofern diese Gesetze, nach denen sich die Grundkraft der Seele äußert, verschieden sind, legt man der Seele verschiedene Vermögen bey, was aber bloß so viel heißt, daß die Kraft der Seele sich auf mancherley Art und nach verschiedenen Gesetzen wirksam beweist. Die Sensationen selbst sind Vorstellungen des Zusammengesetzten im Einfachen, eine Erklärung, deren Mangelhaftigkeit in die Augen fällt, weil jene dadurch gar nicht von allen übrigen Arten der Vorstellungen unterschieden werden. Eben weil die Sensationen nur das Zusammengesetzte darstellen, gewähren sie keine vollkommen deutliche Erkentniß; denn das Einfache, die absolute Monade, können sie nie erreichen. Aus der Natur der Sensationen entwickelt Wolf weiter die allgemeinen Begriffe von den Beschaffenheiten der Körper. So entspringt der Be-

 griff

griff der Ausdehnung dadurch, daß wir die Elemente und ihre Zustände nicht von einander unterscheiden, und sie deßwegen als vermischt und continuirlich vorstellen. Dazu komt noch die dunkle Vorstellung, daß ein Element auf das andere wirke, und der Zustand des einen den Zustand des andern bestimt, und daß die Theile, ungeachtet des Zusammenhangs, dennoch ausser einander sind. Da die Seele sich in jedem Momente den gegenwärtigen Zustand der Welt vorstellt; so scheint dabey das Vermögen der Erinnerung unbegreiflich zu seyn. Wolf nahm also an, daß die Seele auch ein Streben nach Vorstellungen vergangner Zustände habe, und daß nach einem Gesetze aus den sinnlichen Vorstellungen der Gegenwart Bilder der Vergangenheit entspringen. Denn die Zustände jedes Elements eines Zusammengesetzten hangen von einander ab, und so hangen auch die spätern Sensationen von den frühern ab, oder es ist in ihnen dunkel die Vorstellung des vergangenen Zustandes enthalten. Eben so ist aber auch in jeder gegenwärtigen Sensation die Vorstellung des künftigen Zustandes der Welt gegeben, da dieser wiederum von dem gegenwärtigen abhängt. Jede Sensation enthält demnach die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, oder ein Unendliches. Nur ist dieses Unendliche darin gleichsam nur der Möglichkeit nach eingewickelt, und gelangt

bloß

bloß unter gewißen Bedingungen zum Bewußtseyn. Da auch das Gegenwärtige alles mit einander in Verknüpfung steht, so haben wir in jedem Momente eine Vorstellung von dem ganzen Weltalle, nur nicht von allen Theilen desselben mit gleicher Deutlichkeit. Hier hat **Wolf** die leibnizische Theorie weiter verfolgt und entwickelt, aber eben dadurch auch das Ungründliche und Unhaltbare derselben mehr hervorgehoben. Inzwischen verdient doch diese Theorie in der Consequenz, welche er ihr gab, noch weiter historisch erörtert zu werden. Von den Stücken der Weltidee, welche die Seele mit Klarheit percipirt, kann man sagen, daß sie dieselben eigentlich anschaue und empfinde; denn es ist unmöglich, alle Theile der Weltidee mit gleicher Klarheit zu percipiren, weil sich sonst die Seele nicht die Welt nach der jedesmaligen Lage ihres organischen Körpers vorstellen würde; dies letztere bringt es mit sich, daß die Seele nur jedesmal das klar empfindet, was von außen auf den Körper und die Empfindungsorgane Einfluß hat. Derselbe Fall tritt ein bey den Bewegungen der innern Organe im Gehirne, und demjenigen, was durch diese empfunden wird. Dies wird auch klar und bildlich vorgestellt, obschon die Bilder der Phantasie schwächer als die Sensationen sind, weil die innern Bewegungen eine geringere Schnellig-

keit haben. Den Veränderungen der innern Organe im Gehirne gab schon Wolf den Namen materieller Ideen, und er behauptete mit Recht, daß nach Verschwindung der geistigen Idee bloß das bestimte Vermögen dazu übrig bleibe, hingegen nichts Wirkliches, weil mit dem Aufhören des Eindrucks auch die wirkliche Existenz der ihm entsprechenden Idee aufhört. Inzwischen wird doch das Gehirn insofern verändert, daß es eine größere Leichtigkeit annimmt, dieselbe Bewegung zu erneuern, und das ist es eigentlich, worin das Wesen der sogenannten materiellen Idee besteht. Die Verletzung des Gedächtnißes erklärt W. daher aus einer Verletzung der materiellen Ideen im Gehirne, d. i. der Fertigkeiten, welche die Seele bekommen hat, diese Ideen zu reproduciren. So wie die materiellen Ideen von materiellen Ursachen bewirkt werden, so müssen diese auch jene hindern und verletzen können. Wolf war hier inzwischen inconsequent; da er sonst nach dem Systeme der prästabilirten Harmonie den Einfluß des Körpers auf die Seele leugnete, so können auch körperliche Ursachen nicht die Schwächung des Gedächtnißes bewirken; jene Inconsequenz verräth sich aber in seiner Psychologie öfter. Die Erklärung der allgemeinen (abstracten) Begriffe aus dem bloßen Empfindungs und Vorstellungsvermögen schien mit Schwierigkeit verbunden zu seyn. Wolf half

sich dadurch, daß er die allgemeinen Begriffe aus der Vergleichung der Empfindungen mit andern, oder mit solchen, die im Gedächtniße aufbehalten wurden, und der Reflexion darüber, wodurch wir das Gemeinsame jener Empfindungen erkennen, herleitete. Diese Deduction thut aber durchaus kein Genüge; denn die Abstraction und die Verbindung der allgemeinen Merkmale zu einem neuen Begriffe bleiben hierbey unbegreiflich. Eben diese Schwierigkeit zeigt sich auch für die Erklärung der Urtheile und des Raisonnements aus der bloßen Empfindungs und Vorstellungskraft. Jene sind, wie die allgemeinen Begriffe, etwas, das nicht in der ursprünglichen Weltvorstellung liegt; sondern sie sind der Seele eignes Werk, stellen die Aussenwelt gar nicht dar, und haben bloß subjective Realität. Um allen diesen Schwierigkeiten auszuweichen, nahm Wolf noch ein besonderes Vermögen an, allgemeine Begriffe zu bilden, in deßen Natur es auch gegründet ist, daß wir uns in den allgemeinen Begriffen die Dinge anders vorstellen, als wie sie wirklich existiren. Auf dem Vermögen der allgemeinen Begriffe beruht denn auch die Möglichkeit der Urtheile und Schlüße. Dazu kommt noch, daß Wolf die allgemeinen Begriffe selbst bloß für Vorstellungen von Individuen aufgab, weil das Allgemeine an sich in seiner Reinheit nicht von uns erkannt werden

den könne. Hier gieng er jedoch offenbar zu weit; denn einen wesentlichen Unterschied zwischen concreten und allgemeinen Begriffen konnte er doch nicht ableugnen, und bey bloß individuellen Begriffen wären auch niemals Schlüße möglich. Ohnehin wozu bedurfte es eines besondern Vermögens der allgemeinen Begriffe, wenn diese nichts als Vorstellungen von Individuen wären; denn als solche hätten sie hinlänglichen Grund in dem bloßen Vorstellungsvermögen? Noch schwerer mußte es Wolf'en werden, das Begehrungsvermögen und den Willen aus der Seele als bloß vorstellender Kraft zu entwickeln. Denn da die Weltvorstellung in der Seele sich selbst der prästabilirten Harmonie gemäß verändert, und die Seele nichts weiter zu thun vermag, als nur sich vorstellen, so scheint damit alles Wollen aufgehoben zu seyn. Wolf nahm hier den Begriff der Kraft zu Hülfe, die der Seele eigen ist, und durch welche diese ein beständiges Streben hat, von einer Perception zur andern überzugehen. In diesem Streben ist auch das Princip alles Begehrens und Wollens enthalten. Daß Wolf unter den Hypothesen über die Harmonie zwischen Leib und Seele die Leibnizische vorzog, ist schon erinnert worden. Gegen die Hypothese vom physischen Einfluße wiederholte er den Cartesischen Einwurf, daß wir von diesem gar keinen Begriff

haben;

haben; indem niemand einsehen kann, wie der Körper auf die Seele, und umgekehrt die Seele auf den Körper zu wirken vermöge. Sollte der Körper physisch auf die Seele wirken, so würde etwas von der bewegenden Kraft, die vorher in der Materie war, verloren gehen; denn die Bewegung, sobald sie von der Seele aufgenommen wird, geht in Perception über, und verschwindet mit dieser. Umgekehrt wirkt die Seele auf den Körper, so entsteht eine bewegende Kraft, die sich vorher in keiner Materie befand. Gleichwahl muß dieselbe Quantität der bewegenden Kraft in der Welt erhalten werden, und da dieses bey der Hypothese des physischen Einflußes nicht der Fall ist, so ist dieselbe verwerflich. Ferner: Die bewegende Kraft ist keine Substanz; sie kann also auch deßwegen nicht aus einem Subjecte in das andere übergehn. Dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen setzte Wolf entgegen, daß es dem Satze vom zureichenden Grunde widerspreche. Denn die Vorstellungen erfolgen nach diesem Systeme in der Seele und die Bewegungen im Körper bloß aus dem göttlichen Willen, ohne daß zu den Veränderungen der Seele und des Körpers in jener oder diesem ein vorhergehender Grund läge, aus welchem sie erklärt werden könten, der doch nach dem Satze vom zureichenden Grunde durchaus erfoderlich sey. Gegen

die Leibniz Wolfische Hypothese von der prästabilirten Harmonie stritt, daß dadurch die Freyheit aufgehoben wird. Hierauf erwiederte Wolf: die Begierden und Entschlüße seyen nicht prästabilirt; es sey hier auch keine Vorherbestimmung nöthig, weil sie durch die eigne Kraft der Seele aus den Perceptionen nach den Bewegungsgesetzen entspringen. Die Seele gelange zu den Begierden auf dieselbe Weise, wie bey dem angenommenen physischen Einfluße; soferne also die Freyheit bey diesem statt fände oder finden sollte, fände sie auch bey der angenommenen prästabilirten Harmonie statt. Wolf widersprach sich hier selbst geradezu. Mit den Begierden müssen die Bewegungen des Körpers eben so gut harmoniren, wie mit allen übrigen Perceptionen der Seele; das können sie aber nicht, wenn sie nicht gleich diesen prästabilirt sind. Unstreitig mußte also Wolf entweder seine Hypothese von der prästabilirten Harmonie aufgeben, oder die Freyheit leugnen, und den Vorwurf seiner Gegner, daß sein System zum Fatalismus führe, konte er nicht gründlich widerlegen.

S. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. VI S. 566. ff.

§. 1070.

§. 1070.

Die rationale Theologie wurde von Wolf in zwey Haupttheile geschieden, in deren erstem er das Daseyn und die Eigenschaften Gottes a priori, in dem andern aber eben dieselben a posteriori darzuthun suchte. Den letztern ließ er dem erstern vorausgehen. Vor Wolf hatte man jene Beweisarten für das Daseyn Gottes nicht getrennt, ob sie gleich sehr verschieden sind. Auch dadurch, daß W. es auf eine bündige Darstellung der Beweise anlegte, hat er sie vervollkomnert und ergänzt. Zuvörderst die Beweisart a posteriori ist folgende: Wir selbst existiren, und müssen also einen zureichenden Grund des Daseyns haben. Dieser könte entweder in uns, oder in einem von uns verschiedenen Wesen enthalten seyn. Wäre er in uns selbst, so müßten wir nothwendig existiren, was offenbar nicht der Fall ist. Ist er aber in einem andern Wesen, welches selbst weiter keinen zureichenden Grund zu seiner Existenz voraussetzt; so ist dieses Wesen nothwendig vorhanden. Bedarf aber dieses andere Wesen eines zureichenden Grundes zu seinem Daseyn, so kann die Progression der Gründe nicht endlos seyn, sondern sie muß bey einem Wesen stille stehen, das seinen zureichenden Grund in sich selbst hat. Es existirt also ein nothwendiges Wesen oder Gott. Dieses noth-

wendige Wesen, eben weil es in sich selbst begründet ist, kann weder entstehn noch vergehen; denn es ist so wenig, wie das Wesen aller Dinge überhaupt, der Veränderung unterworfen. Es ist auch nicht zusammengesetzt; denn alles Zusammengesetzte läßt sich trennen und verbinden, ist also veränderlich, kann entstehn und vergehen. Alles Zusammengesetzte ist ausgedehnt; dies kann aber die Gottheit nicht seyn; sie ist folglich einfach, und eben deßwegen von der Welt, die ein zusammengesetztes Ausgedehntes ist, verschieden. Ferner das nothwendige Wesen ist kein Element der materiellen Substanzen; diese sind nicht selbstständig; denn eine andere Welt erfodert auch andere Elemente; daher ist das nothwendige Wesen auch von den Elementen der Welt verschieden. Weil aber die Elemente der Welt nicht selbstständig sind, so müssen sie von einem andern Wesen hervorgebracht seyn. Diesem Wesen müssen demnach solche Eigenschaften zukommen, wodurch die Existenz einer Welt möglich und wirklich wird, also insbesondre die Schöpfungskraft. Wird der zureichende Grund der Welt in einem selbstständigen Wesen angetroffen, so ist nicht nöthig, mehr als Eines anzunehmen, und Gott hat daher absolute Einheit. Es folgt aber auch hieraus auf der andern Seite, daß nur Ein Universum vorhanden ist. Wollte man mehrere Welten an-

annehmen, so würden diese einander entweder ähnlich oder unähnlich seyn. In dem ersten Falle ist es in der einen Welt gerade so wie in der andern; keine unterscheidet sich wesentlich von der andern; und dann gebricht es an einem zureichenden Grunde, warum die eine Welt gerade hier und die andere dort ist. Sind aber die Welten von einander verschieden, so kann aus dem, was in der einen Welt ist, kein Grund von dem angegeben werden, was in der andern Welt ist; indem sonst die Welten mit einander in Verbindung seyn und in der That nur Eine ausmachen würden. Sind sie aber nicht in Verbindung, so läßt sich wiederum die Coexistenz derselben nicht erklären. Es giebt folglich nur Eine Welt. Diese muß aber einen objectiven Grund ihres Daseyns haben, d. i. einen aus der Vorstellung von ihr als einem Objecte hergenommenen, weil sonst nicht einzusehn wäre, warum sie mehr als jede andere existirte. Der Grund kann nur in dem liegen, wodurch sie sich von andern Welten unterscheidet; denn was mehr Dinge mit einander gemein haben, dadurch wird nichts an einem unter ihnen bestimt. Sofern nun Gott dieser Welt das Daseyn aus einem objectiven Grunde gegeben hat, hat er den Unterschied derselben von allen möglichen Welten deutlich sich vorgestellt. Daraus fließt; daß Gott Verstand haben müsse, weil ein Ver-

mögen deutlicher Vorstellungen Verstand ist. Gott hat aber auch die gegenwärtige Welt aus allen möglichen zum Daseyn selbstthätig ausgewählt und hervorgebracht; er hat also auch Willen, und ist demnach überhaupt als ein Wesen mit Verstand und Willen begabt ein Geist. Er kann aber nicht eine Weltseele seyn, die sich zur Welt verhielte, wie die menschliche Seele zu ihrem Körper. Denn Gott erkennt alles Mögliche sowohl an sich, als in Verbindung gebracht. Es können ihm daher keine Sinne und keine Einbildungskraft zukommen, weil körperliche Organe nicht alles Mögliche zugleich in sich aufnehmen und aufbewahren können; weßwegen auch kein Körper denkbar ist, der mit Gott als seiner Seele vereinigt werden könte. Wäre Gott die Weltseele, würde er auch von der Materie abhängig werden; er muß aber das freyste und unabhängigste Wesen seyn. Ferner: Gott erkennt Alles auf einmal; denn er hat die gegenwärtige Welt aus allen möglichen vorgestellten gewählt wegen deßen, wodurch sie sich von allen andern unterscheidet, und was den Grund ihres wirklichen Daseyns ausmacht. Sofern nun Gott Alles deutlich erkennt, muß er auch allen Unterschied zwischen der gegenwärtigen und allen möglichen Welten deutlich erkennen, und sich also deßen bewußt seyn, wodurch sich jene von diesen unterscheidet; da aber

aber die möglichen Welten Alles außer Gott Erkennbare enthalten, so muß Gott Alles zugleich erkennen. Ein anderer Beweis für die Simultaneität in der göttlichen Erkentniß alles Möglichen und Wirklichen liegt darin, daß der gegenwärtige Weltzustand allemal zugleich den vergangenen und künftigen ausdrückt, und also Gott, indem er den gegenwärtigen Weltzustand erkennt, zugleich auch den vergangenen und künftigen erkennen muß. Wenn Gott Alles Mögliche und Wirkliche zugleich erkennt, so muß sein Verstand unendlich seyn. Eine Beschränkung des Verstandes kann nur statt finden in Ansehung des Objects oder der Vorstellungsart. Gott stellt sich alles Mögliche vor; sein Verstand ist also in Ansehung des Objects unbeschränkt; er stellt sich Alles deutlich und Alles zugleich vor; also gilt auch dieselbe Unbeschränktheit in Ansehung der Vorstellungsart, und mithin ist der göttliche Verstand unendlich und der allervollkommenste. Im göttlichen Verstande müssen Ideen seyn. Diese Ideen sind nothwendig, und Gott kann nicht ohne sie gedacht werden; er kann sie auch nicht ändern; denn die göttliche Erkentniß umfaßt alles Mögliche; mithin können keine andere Ideen im göttlichen Verstande seyn, weil sonst nicht Alles Mögliche von ihm erkannt würde; daher sind die göttlichen Ideen auch keiner Aenderung fähig, und

sie hängen nicht von seiner Willkühr ab. Hieraus folgt, daß überhaupt nur darum etwas möglich ist, weil eine Idee des Gegenstandes im göttlichen Verstande existirt; alle Möglichkeit hat ihren Grund in Gott, und der göttliche Verstand ist die einzige Quelle derselben. Existirte also kein Gott, so wäre eben damit alle innere Möglichkeit der Dinge aufgehoben. Der Verstandeswelt steht die Sinnenwelt entgegen. Die erstere ist die Welt unter der Form, wie sie vom Verstande nach deutlichen Begriffen gedacht wird, also wie sie in der Wirklichkeit und Wahrheit existirt und sich verhält. Demnach die Verstandeswelt ist das Aggregat einfacher in gewißer Ordnung coexistirender Substanzen, die nach gewißen Gesetzen ihre Verhältniße gegen einander ändern. Die Sinnenwelt ist das Aggregat aus den einfachen Substanzen zusammengesetzter Erscheinungen. Gott ist Ursache alles Vorhandnen. Wäre Etwas nicht durch die Macht Gottes vorhanden, so müßte es entweder durch sich selbst, oder durch ein anderes Wesen, existiren; im erstern Falle wäre es ein selbstständiges Wesen, was ausser Gott kein Ding ist; im andern Falle wurde es durch ein selbstständiges Wesen hervorgebracht, was wiederum kein anderes, als Gott, seyn kann. Für die unbedingte Freyheit Gottes wird vom Wolf folgender Beweis geführt. Das Begehrungs-

werthe

werthe erkennen heißt Wollen, und Gott erkennt Alles von Ewigkeit. Vor Gott ist nichts vorhanden; also war auch nichts, wodurch Er äußerlich hätte bestimt werden können; er bestimt sich lediglich selbst zum Wollen aus innern Gründen, das heißt, er ist unbedingt frey. Gott ist allmächtig. Denn unter allen möglichen Welten ist die gegenwärtige die vollkommenste. Konte Gott diese hervorbringen, so konte er auch alle übrigen hervorbringen; seine Allmacht begründet also das Daseyn aller möglichen Welten, und in diesen aller möglichen Dinge. Die Welt ist aber eine Wirkung des freyen Willens Gottes. An sich ist es ihm gleichgültig, ob eine Welt existire, oder nicht; er ist das sich selbst genugsamste Wesen, das keines äußern Dinges weder zu seiner Existenz, noch zu seiner Erhaltung, noch zur Weisheit und Glückseligkeit bedarf. Gott hat die Welt in's Daseyn gerufen, weil er dies seinen Eigenschaften gemäßer fand, als das Gegentheil. Der Zweck Gottes bey der Weltschöpfung konte aber kein anderer seyn, als seine Vollkommenheit zu offenbaren. Daß Gott die beste Welt wählte, beweist die vollkommenste göttliche Weisheit; der Zweck der Welt liegt nicht in dieser; denn sie kann nur als Mittel zum Zwecke betrachtet werden; er ist lediglich in der Gottheit selbst zu suchen, und auch hier ist es nicht ein göttli-

 ches

ches Bedürfniß, was den Rath der Schöpfung bestimte, sondern bloß die Offenbarung der höchsten Vollkommenheit. Hiermit wird auch die Ehre Gottes offenbart; denn die Ehre Gottes besteht in dem Inbegriffe der göttlichen Vollkommenheiten, der von den Geschöpfen erkannt wird. Da Gott das freyste Wesen ist, so werden auch seine Zwecke mit der unbedingtesten Freyheit von ihm bestimt. Gott wählt auch nur solche Zwecke, die seiner Natur und seinen Eigenschaften entsprechen, als worin die Gründe zu denselben liegen; er bedient sich zur Erreichung dieser Zwecke der tauglichsten Mittel, und erreicht dadurch dieselben auf's vollkommenste. Daher ist Gott auch das weiseste Wesen. In der Körperwelt müssen, was sich aus dem Obigen ergiebt, Endursachen vorhanden seyn. Da Gott alle Wirkungen der materiellen Dinge von Ewigkeit her gewußt hat, so hat er auch den Erfolg gewußt, der entstehn würde, wenn die Dinge in diese oder jene Ordnung und Verbindung gebracht würden. Hat nun Gott die Dinge in dieser Anordnung hervorzubringen beschlossen, so hat er auch die Existenz derselben um jener Folgen willen gewollt, und mithin sind diese als Zwecke Gottes anzusehen. In eben diesen Zwecken ist auch der von uns so genannte Nuzzen der Dinge und ihre Brauchbarkeit enthalten, oder was für uns Nutzen der Dinge ist,

ist für Gott ein Zweck derselben. In Gott hat die Vollkommenheit der Dinge ihren Grund. Er ertheilt diesen einen solchen Grad oder ein Maaß derselben, wie es ihre Natur zuläßt und ihre Bestimmung erfodert; also hat jedes Ding so viel Gutes, wie es nach dem Rathschluße der höchsten Weisheit haben konte und mußte. Jedes Ding wird in das beste System der Dinge versetzt, wo es durch äussern Einfluß so viel Gutes empfängt, wie möglich ist; denn auch jede zufällige Vollkommenheit der Dinge rührt von Gott her. Da also Gott jedem Dinge so viel Gutes zu Theile werden läßt, wie nach seiner höchsten Weisheit möglich ist, so muß er auch das gütigste Wesen seyn. Diese Güte Gottes kann man auch Liebe desselben gegen seine Geschöpfe nennen, die sich besonders auch auf die Menschen erstreckt. Ohne die wirklich in der Welt vorhandnen Wesen und vornehmlich ohne die Menschen würde Gott auch die Welt nicht haben zur Wirklichkeit bringen können. Man hebe das Daseyn der Menschen auf; dann würden aus der Materie entweder andere Wesen haben erschaffen werden müssen, oder die Menschen wären aus einem andern Systeme materieller Dinge in das gegenwärtige verpflanzt worden. Nimt man das erstere an, so entsteht eine ganz andere Weltordnung, und doch ist die gegenwärtige die beste, so daß kei-

ne andere nach dem weisesten göttlichen Rathschluße erschaffen werden konte. Nimt man das andere an, so komt eine Reihe Wesen in die gegenwärtige Welt hinein, die nicht in dieselbe gehört, was ebenfalls unzulässig ist. Also gehört das Daseyn der Menschen nothwendig zum Daseyn der besten Welt. Dazu komt, daß die Beschaffenheit der Welt gerade in der Art liegt, wie die Dinge mit einander verbunden sind, und daß also auch die Menschen ein wesentliches Glied in der Ordnung der Dinge, wie sie ist, ausmachen. Sofern Gott allein selbstständig ist, ist es die Welt nicht, und da vor ihr nichts Substantielles existirte, woraus sie hätte geschaffen werden können, muß Gott sie aus Nichts hervorgebracht haben. Die göttliche Vorsehung, wodurch die Welt regiert wird, besteht in der Verknüpfung aller Dinge als Ursachen und Wirkungen, wie dies auch die Erfahrung zeigt, daß die Erhaltung einiger Körper vom Einfluße anderer abhängt. Die Erhaltung der Welt selbst aber erklärte **Wolf** zufolge der ältern Emanationstheorie für eine fortgesetzte Schöpfung. Wollte man annehmen, ein Geschöpf könne aus eigener Kraft sein Daseyn fortsetzen, so müßte es auch durch die Schöpfung den zureichenden Grund seines Daseyns erhalten haben, und dieser müßte in seinem Wesen, als dem letzten Grunde aller Beschaffenheiten, liegen. Dadurch würde das Geschöpf zu einem

selbst-

selbstständigen Wesen gemacht, was dem Begriffe desselben widerspricht. Ferner: Nur ein nothwendiges Wesen kann durch eigene Kraft existiren. Es können aber keinem Dinge Attribute mitgetheilt werden, welches nicht das dazu erfoderliche Wesen hat; demnach kann kein Geschöpf eine solche Kraft erlangen. Die Erhaltung der Welt kann also nichts anders als eine fortgesetzte Schöpfung derselben seyn. Sofern die Erhaltung der Welt auch die zu der Thätigkeit der Geschöpfe nöthigen Kräfte angeht, heißt sie der göttliche Concursus, und insofern kann man behaupten, daß Gott bey allen Handlungen der Geschöpfe mitwirke. Dadurch erkennt Gott das Gegenwärtige und unterscheidet es vom Vergangnen und Künftigen; indem er jedesmal weiß, wozu er concurrirt. Was aber die Erkentniß Gottes für eine Beschaffenheit habe, da sie keine anschauliche seyn kann, und bloß auf der Mitwirkung Gottes zu den Handlungen der Geschöpfe beruht, ist hierdurch nicht bestimt. Vermöge der Vorsehung und Erhaltung der Welt ist Gott der unbedingte Herr der Geschöpfe: ein Satz, mit welchem sich die Freyheit der vernünftigen Wesen nicht gut vereinigen läßt. Gott ist an keinem Orte, und dennoch allgegenwärtig. Die Allgegenwart ist mit seiner Concurrenz zur Erhaltung und Wirksamkeit der Geschöpfe identisch.

§. 1071.

Auch in dem zweyten Theile der Natürlichen Theologie hat Wolf zur Ergänzung und Vervollkomnung der Beweise für das Daseyn Gottes a priori beygetragen. Dem Cartesianischen Argumente fehlte nach Leibnizens Meynung der Beweis von der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens, und diesen setzte Wolf hinzu, obgleich auch hierdurch das Argument nicht so bündig geworden ist, wie er und seine Anhänger glaubten. Wirklich ist alles das, was sich in einem Dinge mit Wahrheit findet, und nicht bloß nach den verworrenen Empfindungen und Vorstellungen der Sinne darin zu seyn scheint; der Wirklichkeit steht also das Phänomen entgegen. Diese Wirklichkeit erstreckt sich nicht nur auf die Substanzen, sondern auch auf ihrr Beschaffenheiten. Nun ist dasjenige Wesen das vollkommenste, welches alle zusammen mögliche Realitäten im absolut höchsten Grade enthält, und es ist also unbegrenzt, weil nichts Größeres denkbar ist. Aus der absoluten Vollkommenheit folgt die Unveränderlichkeit; indem alle Veränderung in der Abwechslung der Schranken besteht, und das unbegrenzte Wesen keine Schranken hat. Ausserdem sind auch in dem vollkommensten Wesen bereits alle Realitäten, die darin zugleich enthalten seyn können; es können also keine Reali-

täten verschwinden, und keine neue hinzukommen; der höchste Grad der Realitäten, in welchem sie existiren, bleibt auch immer derselbe, und eben deßwegen muß das vollkommenste Wesen unveränderlich seyn. Ein Wesen, das auf einmal alles hat, was es haben kann, und das wegen seiner Unbegrenztheit unbedingt vollkommen ist, ist unendlich. Es schließt ferner allen Mangel aus; denn könnte ihm eine Realität fehlen, so ließ sich noch eine größere Vollkommenheit denken, was gleichwohl dem Begriffe des vollkommensten Wesens widerspricht. Es ergiebt sich aber aus dem Obigen, daß eine Realität im absolut höchsten Grade möglich ist; aller Mangel und alle Negation wird damit aufgehoben, und bloß das Positive bleibt übrig, in welchem niemals ein Widerspruch seyn kann. Sofern ohnehin eine Realität an sich möglich ist, muß auch eine unbedingte Realität ohne allen Grad möglich seyn. Demnach ist aber auch ein vollkommenstes Wesen möglich, weil dieses alle zusammen mögliche Realitäten enthält. Keine einzelne Realität kann etwa deßhalb von ihm verneint werden, weil eine andere in ihm enthalten ist; da sonst diese Realitäten nicht zusammen möglich seyn würden. Eben so wenig kann aus den Graden der Realität ein Widerspruch entspringen, weil in ihnen gar kein Mangel, gar keine Negation angetroffen wird. Da

nun

nun Gott das vollkommenste Wesen ist, so muß er auch möglich seyn. Die nothwendige und zufällige Existenz ist aber Realität; ferner es existirt, wie im ersten Theile der natürlichen Theologie erwiesen worden, ein nothwendiges Wesen, und was mit Wahrheit einem Dinge zukomt, ist Realität; auch lehrt die Erfahrung, daß zufällige Wesen existiren. Gott also, als das vollkommenste Wesen, besitzt auch die reale Existenz, und zwar nothwendig, weil diese im Daseyn der höchste Grad ist. Da inzwischen Wolf die göttlichen Eigenschaften nicht alle aus dem bloßen Begriffe der Realität abzuleiten wußte, so nahm er noch andere Begriffe zu Hülfe. So folgerte er mehrere aus der durchgängigen Unveränderlichkeit und einfachen Natur der menschlichen Seele. Die Beschaffenheiten unserer Seele sind mit der Einfachheit zugleich möglich; Gott ist einfach; also müssen auch alle jene Beschaffenheiten im absolut höchsten Grade ihm zugeschrieben werden.

§. 1072.

Ich habe bisher die Darstellung der Wolfischen Psychologie, sowohl der empirischen als der rationalen, mit der Theologie desselben

ver-

verbunden, weil Wolf beyde metaphysische Disciplinen in einen unmittelbaren Zusammenhang gesetzt hat. In seinem Systeme der Metaphysik geht aber die rationale Kosmologie noch vor jenen beyden Disciplinen her, und schließt sich gleich an die Ontologie an. Ich will also nunmehro auch aus der erstern das Merkwürdigste und Eigenthümlichste ausheben. Die Kosmologie ist Wissenschaft a priori von der Welt oder dem Universum als einem zusammengesetzten und der Veränderung fähigen Dinge überhaupt, ohne Erfahrung vorauszusetzen, und auch nicht auf die bloße Sinnenwelt eingeschränkt, als worauf sich die metaphysische Körperlehre bezieht. Wolf gab zuerst der rationalen Kosmologie die Form einer Wissenschaft, obgleich die vornehmsten einzelnen dahin gehörigen Lehren schon theils in Alterthume, theils und hauptsächlich von seinen nächsten philosophischen Vorgängern debattirt waren. Die Welt erklärte er als eine Reihe endlicher sowohl gleichzeitiger als successiver mit einander verbundener Dinge. Da diese Welt zusammengesetzt ist, so ereignen sich die Veränderungen derselben nach der Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung den Gesetzen der Bewegung gemäß. Ein solches Ding aber ist eine Maschine. Derjenige philosophirt also über die in der gegenwärtigen Welt sich ereignenden Veränderungen mechanisch, der sie aus der Art ih-

rer Zusammensetzung, d. i. ihrer Structur, Einrichtung, Mischung, begreiflich zu machen sucht. Ein endloser Rückgang von Ursachen und Wirkungen ist unmöglich. Dieser Rückgang würde eine unbegrenzte Reihe zufälliger Wesen ohne erstes und letztes Glied seyn, und kann in den gerad linichten und kreisförmigen unterschieden werden; je nachdem man sich entweder von jedem angenommenen Gliede immer mehr entfernt, oder auf dasselbe, wovon man ausgegangen war, wieder zurückkomt. Der geradlinichte Rückgang ist aber deßhalb unmöglich, weil die Ursachen immer zufällig sind, und keine den Grund des Daseyns in sich enthält; daher dieser Grund in der ganzen Reihe vermißt wird, was eine Ungereimtheit ist. Da die Dinge in der Welt in einer allgemeinen Verknüpfung mit einander stehen, so existirt kein bloßer Zufall in der Welt; sondern alles, was innere Möglichkeit hat, und in der Reihe der Dinge, aus welchen die Welt besteht, gegründet ist, gelangt nothwendig zum Daseyn. Inzwischen gestand Wolf zu, daß auch andere Welten möglich seyen, worin andere Ereigniße vorkämen, weil jedes Ereigniß eine eigne Reihe von Ursachen, und sonach eine eigne Welt erfodre. Es giebt also Möglichkeiten, die in der gegenwärtigen, oder irgend einer andern vorhandnen Welt, nicht zu Wirklichkeiten werden.

Hie-

Hieraus fließt, daß, da in der gegenwärtigen Welt nur successive zufällige Dinge vorkommen, die entstehn und vergehen, alles, was in dieser Welt geschieht, zufällig ist, mithin alle Ereigniße nur eine bedingte Nothwendigkeit haben. Auch erfolgt jedes in einer Welt nur darum, weil solche Ursachen, die es bewirken mußten, vorhergegangen sind; daher alles nur bedingt nothwendig ist. *Wolf* geht hierauf zur nicht eigentlich kosmologischen Untersuchung der Natur der Körper überhaupt fort. Die Körper sind solche zusammengesetzte Substanzen, aus welchen, als aus Theilen, die Welt besteht. Jeder Körper behauptet seinen Ort, und widersteht dem andern, der in diesem Ort eindringen will; denn in der Welt ist kein bloßer Zufall; es muß folglich ein Grund vorhanden seyn, warum nicht jeder Körper durch jede Kraft bewegt wird, und also muß er der Bewegung widerstehn. Daß der Körper seinen Ort behauptet, nennt *Wolf* die Kraft der Trägheit, obgleich dieser Name hier sehr unrichtig gebraucht wird, da ein widerstehender Körper thätig, und nicht träge ist. Jene Trägheit des Körpers nun folgt nicht aus der Ausdehnung, sondern wird schon im Ausgedehnten vorausgesetzt; denn die Ausdehnung allein könnte nicht hindern, daß ein Körper von einem andern fortgestoßen würde. Die Trägheit muß also in der Natur der ausgedehn-

dehnten Dinge selbst gegründet seyn, und noch vor der Ausdehnung hergehn. So wie für die Trägheit, sah sich Wolf auch genöthigt für die Thätigkeit der Körper ein besonderes Princip anzunehmen. Denn die Materie ist ihm eine ausgedehnte träge Substanz; die Thätigkeit der Materie kann also weder in der Ausdehnung, noch in der Trägheit, ihren Grund haben; nicht in der Ausdehnung, weil diese an sich nie Thätigkeit bewirkt; nicht in der Trägheit, weil dieser die thätige Kraft geradehin entgegengesetzt ist. Die thätige Kraft muß also von der Ausdehnung und der Trägheit durchaus verschieden seyn, und ein besonderes Princip haben. Der thätigen Kraft muß aber, wie der Materie, eine Fortdauer beygelegt werden, indem ihre Einschränkung die Geschwindigkeit ist. Da also die Kraft sowohl als die Materie verschiedene Modificationen anzunehmen fähig sind, so gehören sie zu den modificabeln Dingen, und müssen substanzenartig vorgestellt werden, wobey sich Wolf jedoch nicht deutlich darüber erklärt hat, was er unter diesem Substanzenartigen verstand; denn wenn es weder eigentliche Substanz, noch eigentliches Accidens seyn sollte, und ein Mittleres zwischen beyden nicht existirt, so verschwindet der Begriff des Substanzenartigen selbst in ein Nichts. Da aus der Fortdauer der Kraft ein beständiges Handeln

deln derselben folgt, so muß die Materie in unaufhörlicher Bewegung seyn: ein Satz, der gleichwohl der Trägheit als angenommener wesentlichen Eigenschaft der Materie widersprach. Die Thätigkeit der Körper wird indeßen gehindert durch den Widerstand der äußern Körper. Gegen den Atomismus erinnerte **Wolf**, daß die den Atomen zugeschriebenen Figuren ihnen im Einzelnen ohne Grund beygemessen würden. Daß die Atomen überhaupt verschiedene Figuren haben, eingeräumt, so wird doch der Grund vermißt, warum bestimte einzelne Atomen diese und keine andere Figur haben. Vermöge des leibnizischen Satzes vom Nicht zu unterscheidenden, müssen alle Elemente der Körper sich im Innern von einander unterscheiden. Wollte man das Gegentheil behaupten, so würde es an einem zureichenden Grunde mangeln, warum das eine Element in diesem, das andere in jenem zusammengesetzten Körper vorkomme. In den Elementen liegt ferner der Grund ihrer Coexistenz und ihres Zusammenhanges; denn zwischen den einfachen Elementen, die einander am nächsten sind, können keine andere gesetzt, und diese auch nicht aus ihrem Orte getrieben werden. Der Zustand des einen Elements kann lediglich aus dem Zustande des andern begriffen werden, und also kann zwischen diesen kein drittes Platz finden. Hieraus entspringt die

sinnliche Vorstellung der Continuität. Ausdehnung und Continuität werden daher im Leibniz Wolfischen Systeme nur für scheinbar angenommen. Wir stellen uns die Elemente der Dinge nicht mit der erfoderlichen Deutlichkeit vor, unterscheiden sie also nicht von einander, und glauben, daß sie continuirlich sind. Eben so erklärt denn auch Wolf die Materie, die Trägheit, und die bewegende Kraft für bloße Phänomene, sofern wir die Thätigkeit der einzelnen einfachen Substanzen nicht unterscheiden, und zwar für phænomena substantiata, die wir für Substanzen halten, ungeachtet sie nicht von uns als solche erkannt werden. Obgleich **Wolf** der Materie ein inneres Princip der Thätigkeit beylegte, so stellte er dennoch den Satz auf, daß kein ruhender Körper sich selbst bewegen könne, weil jeder Körper der Bewegung widersteht, also durch seine Trägheit zur Selbstbewegung unfähig wird; und weil in der Ruhe kein zureichender Grund der Bewegung enthalten ist. Hier gerieth er offenbar mit sich selbst in Widerspruch. Den Begriff einer **Grundkraft** bestimte **Wolf** folgendermaßen: Es ist diejenige Kraft, die bloß in den Elementen ihren Grund hat. Indeß schränkte er diesen Begriff bloß auf Körper ein, und bestimte ihn auch nicht hinlänglich als das Princip aller Kräfte eines Subjects, deren Natur und Richtung von demselben abhängt.

hängt. Eine abgeleitete Kraft ist denn diejenige, welche aus Modification oder Einschränkung der Grundkraft entsteht; eine Erklärung, die eben so einseitig und unvollständig, wie die vorherige ist. Die Gesetze der Bewegung folgerte **Wolf** aus dem Satze vom zureichenden Grunde, und hielt sie, wie Leibniz, nicht für geometrisch nothwendig. Aber auch hier ward sein Raisonnement mit sich selbst streitig. Er leitete einmal die Gesetze der Bewegung aus den Eigenschaften der Körper her, setzte also den Grund derselben in das Wesen der Körper; wo aber der Grund gegeben ist, ist auch durch ihn das Begründete nothwendig gegeben, und so erhellt hieraus die Nothwendigkeit der Bewegungsgesetze, die jedoch von **Wolf** geleugnet wurde.

§. 1073.

Auch um die praktische Philosophie hat Wolf sich dasselbe Verdienst erworben, welches er sich um die theoretische erwarb, daß er jene nach demonstrativer Methode behandelte und dadurch in eine streng systematische Verbindung brachte. Er hat die dahin gehörigen Disciplinen nicht nur mit compendiarischer Kürze in deutschen und lateinischen Lehrbüchern,

sondern auch in seinen größern lateinischen Werken mit einer Ausführlichkeit, die in ermüdende Weitschweifigkeit und mikrologische Genauigkeit ausartete, vorgetragen. Den Geist seiner praktischen Philosophie lernt man daher leichter und besser aus seinen Lehrbüchern kennen, als aus den größern Werken, die als Commentare oder Vorlesungen darüber zu betrachten sind. Er unterschied zuvörderst die praktische Philosophie überhaupt in eine allgemeine und besondre. Jener ist von ihm ein besonderes lateinisches Werk gewidmet. Sie ist, wie ich schon oben bemerkt habe, nicht mit der Untersuchung oder wissenschaftlichen praktischen Erkentniß zu verwechseln, die seit Kant Metaphysik der Sitten genannt wird. Diese leztere beschäfftigt sich bloß mit der Aufstellung und Begründung der reinen praktischen Vernunftprincipien a priori, und überläßt die Beschreibung und Analyse des menschlichen Willens überhaupt auch nach seinen empirischen Aeusserungen der empirischen Psychologie oder der sogenannten empirischen Moralphilosophie (praktischen Anthropologie). Wolf hatte von einer Metaphysik der Sitten gar keinen Begriff, wenigstens keinen deutlichen und bestimten, wenn er auch insofern eine Ahndung davon hatte, als er ebenfalls in seiner allgemeinen praktischen Philosophie von der Bestimmung und Begründung der obersten sittlichen Principien aus-

ausgeht. Ihm ist die allgemeine praktische Philosophie nichts anders als eine Beschreibung des menschlichen Willensvermögens nach seinen Anlagen, Trieben und Aeusserungen überhaupt verbunden mit einer Bestimmung der allgemeinsten Gesetze, wodurch dasselbe regiert wird. Deßwegen enthält die allgemeine praktische Philosophie auch eine Erörterung aller der Begriffe, die bey der praktischen Erkentniß im Ganzen zum Grunde liegen oder vorausgesetzt werden. Man könte diese Untersuchung, als besondere Disciplin angesehen, eine Physiologie des menschlichen Willens nennen, die Wolf als Prolegomenon zu den besondern praktisch philosophischen Disciplinen vorausgehen ließ. Sie sollte zur vorläufigen Erkentniß des Objects überhaupt dienen, worauf sich hernach die besondere praktische Philosophie im Einzelnen bezieht. Bey dem Gesichtspuncte, aus welchem Wolf die gesamte praktische Philosophie betrachtete, war diese Scheidung derselben in eine allgemeine und besondre im geringsten nicht verwerflich; ja sie war zu einer systematischen Anordnung jener nothwendig; und gewißermaßen hatten sie auch schon die ältern Moralphilosophen z. B. Aristoteles, vorgenommen, nur nicht mit der Schärfe, mit welcher Wolf sie vornahm. An sich selbst aber hatte sie den Nachtheil, daß die Untersuchung der rein sittlichen und der empirischen Principien

des menschlichen Handelns dadurch verwirrt wurde, da man diese selbst nicht gehörig von einander trennte, und folglich auch der Antheil der vernünftigen und der sinnlichen Natur des Menschen an seinem Thun und Lassen, und das Verhältniß beyder zu diesem nicht hinlänglich aufgeklärt wurde und aufgeklärt werden konte. Die neuere Moralphilosophie läßt daher statt der allgemeinen praktischen Philosophie die Kritik der praktischen Vernunft und die Metaphysik der Sitten der empirischen Moralphilosophie zur Begründung derselben vorausgehn, und, was zur Charakteristik des sinnlichen Begehrungsvermögens überhaupt gehört, wird als Einleitung in die empirische Moralphilosophie aufgenommen, anstatt daß es von Wolf ebenfalls in die allgemeine praktische Philosophie verwebt wurde.

Christ. Wolfii philosophia practica vniversalis methodo scientifica pertractata. *Pars prior* theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentia, omnisque iuris ac obligationum omnium principia a priori demonstrantur. *Pars posterior* praxin complectens, qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur; Francof. et Lips. 1738. 39. II Tomi. 4. In Wolf's älterm deutschen Lehrbuche: Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun

Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, macht die allgemeine praktische Philosophie den ersten Theil aus.

§. 1074.

Ein eigenthümlicher Charakterzug der praktischen Philosophie **Wolf's** im Ganzen genommen ist, daß er die Sittlichkeit auf den Begriff der Gerechtigkeit zurückführte, in eben dem Sinne, wie die griechischen Moralphilosophen, namentlich Plato, diesen Begriff dachten; also das Naturrecht nicht von der Moral in Ansehung der Principien unterschied, sondern jenes mit dieser als Eine Wissenschaft behandelte, jenes auf diese gründete, und lediglich eine Verschiedenheit ihrer Beziehungen auf die menschlichen Handlungen zuließ. Die Art, wie er das Princip des Sittlichen begründet, ist folgende: Erstlich: Die Freyheit des Willens ist eine Thatsache des Bewußtseyns; denn es hängt von uns selbst ab, worauf wir unsere Aufmerksamkeit richten wollen oder nicht, ob wir gehen oder stehen wollen u. w. Alle Handlungen also, die dem freyen Willen unterworfen sind, und in diesem ihren Grund haben, sind freye Handlungen. Ausser dem Willen giebt es keine Freyheit; demnach diejenigen Handlungen, sie mögen in

Thätigkeiten der Seele oder des Körpers bestehen, die nicht in dem freyen Willen ihren Grund haben, sind nothwendig (erzwungen, mechanisch). Die praktische Philosophie hat es nur mit den freyen Handlungen des Menschen, nicht mit den nothwendigen, zu thun. Zweytens: Die freyen Handlungen ziehen mancherley Veränderungen sowohl des Körpers, als der Seele, in Betracht ihrer Zustände und Verhältniße zu den äussern Dingen nach sich, und sind einander am Werthe sehr ungleich. Der Zustand des Menschen, welchen sie bewirken, harmonirt entweder mit dem vorhergehenden und folgenden, oder er widerspricht diesen. Z. B. Jemand ist gesund und munter, überladet sich aber mit Speise oder Trank, so geräth er in einen Zustand, der dem vorherigen zuwider ist, anstatt daß bey einem mäßigen Genuße sein gegenwärtiger Zustand mit dem vorherigen übereingestimt haben würde. Oder Jemand verrichtet eine löbliche Handlung, so erhält er größeres Ansehn, als er hatte, und sein dermaliger Zustand entspricht dem vorherigen; verrichtet er aber eine schlechte Handlung, so wird sein Ansehn vermindert und sein dermaliger Zustand steht mit dem vorherigen im Widerspruche. Stimmt nun der gegenwärtige Zustand eines Menschen mit dem vorherigen und folgenden zusammen, so ist derselbe vollkommen, und zwar um so voll-

kom-

komner, je grösser die Uebereinstimmung ist; widerstreitet aber der gegenwärtige Zustand des Menschen dem vorherigen und folgenden, so wird er unvollkommen, um so mehr je grösser der Widerstreit ist. Die freyen Handlungen des Menschen bewirken also die grössere oder geringere Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des menschlichen Zustandes. **Drittens:** **Was den Zustand des Menschen vollkomner macht,** das ist gut; was ihn unvollkomner macht, das ist böse. Die freyen Handlungen des Menschen sind also entweder gute oder böse. Will man das Gute oder Böse der Handlungen beurtheilen, so muß man über die Veränderungen des Zustandes reflectiren, welchen sie nach sich ziehen. Viertens: Da die freyen Handlungen durch ihren Erfolg gute oder böse werden; was aber aus ihnen erfolgt, da es einmal durch sie begründet ist, nothwendig erfolgt, und nicht ausbleiben kann; so sind die Handlungen an sich selbst gut oder böse, und werden es nicht erst durch den göttlichen Willen. Angenommen also auch, daß kein Gott wäre, und daß der gegenwärtige Zustand der Dinge ohne ihn bestehen könte, so würden dennoch die freyen Handlungen an und für sich gut oder böse seyn. **Fünftens:** Die Erkentniß oder der deutliche Begriff des Guten ist ein Beweggrund des Willens. **Da nun etwas nicht zugleich ein Be-**

weggrund des Wollens und Nichtwollens seyn kann; so ist unmöglich, daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, sobald man sie deutlich begreift. Eben so ist die Erkentniß des Bösen ein Beweggrund des Nichtwollens oder des Abscheus. Es ist folglich auch, wie bey der Erkentniß des Guten, unmöglich, daß man eine an sich böse Handlung, die man deutlich begreift, wollen sollte. Was den Beweggrund giebt, daß wir eine Handlung wollen oder nicht wollen, das verbindet uns, sie zu thun oder zu unterlassen; denn Jemanden zu einer Handlung verbinden, ist: damit einen Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens verknüpfen. Sechstens: Was aus den Handlungen der Menschen erfolgt, und sie gut oder böse macht, rührt von der Natur her; das Gute oder Böse aber enthält den Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens, und mithin den Grund der Verbindlichkeit; woraus fließt, daß es die Natur der Dinge und des Menschen selbst ist, welche verbindet, das Gute zu thun und das Böse zu lassen. Eben die Natur ist es auch, welche die Verbindlichkeit auflegt, das Bessere dem Schlechtern vorzuziehen. Hierbey kann es sich freylich ereignen, daß das Böse unter dem Scheine des Guten uns blendet und verführt; daraus läßt sich gleich wohl nicht der Schluß ziehen, als ob die Natur uns in dem Falle auch zum Bösen verbinde; vielmehr der

Fehler

Fehler liegt alsdenn nicht an der Natur, sondern an der Unwissenheit und dem Irrthume. Siebentens: Die Natur verbindet uns also, die an sich guten Handlungen zu thun, und die an sich bösen zu unterlassen. Da nun jene unsern Zustand vervollkomnern, diese hingegen ihn verschlimmern, so verbindet uns auch die Natur zu Allem, was unsern Zustand vollkomner machen kann. Die allgemeine Regel des sittlich freyen Handelns ist daher diese: **Thue, was Dich und Deinen, oder Anderer, Zustand vollkomner macht; unterlasse, was ihn unvollkomner macht.** Diese Regel ist in der Natur der Seele gegründet, und soferne sie eine Verbindlichkeit ausdrückt, ist sie ein Gesetz. Weil es zu ihrer Begründung des Willens Gottes nicht bedarf, so gilt sie auch für den Atheisten, und man kann nicht sagen, daß der Atheismus Jemanden zum Bösen verleite, sondern es ist eben die Ursache, die auch Andere, welche keine Atheisten sind, dazu verführt, die Unwissenheit des Guten und Bösen. Inzwischen kann der Atheismus allerdings beytragen, daß Jemand dieser Unwissenheit sich mehr überläßt, als er ohnedem thun würde; nur kann das böse Leben nicht für eine nothwendige Folge des Atheismus als solchen gelten. Achtens: Da die freyen Handlungen durch dasjenige gut oder böse werden, was aus ihnen erfolgt, so bedarf es zu ihrer

Beur-

Beurtheilung einer Einsicht in den Zusammenhang der Dinge. Diese Einsicht ist die Vernunft, und sonach wird das Gute und Böse durch die Vernunft erkannt. Die Vernunft lehrt uns also, was wir thun oder lassen sollen, oder sie ist die Lehrerin des Gesetzes der Natur. Hieraus fließt: Wer nach der Vernunft handelt, lebt nach dem Gesetze der Natur, und so weit Jemand wirklich vernünftig ist, kann er gar nicht anders als dem Gesetze der Natur gemäß leben. Oder: der vernünftige Mensch ist sich selbst sein Gesetz. Neuntens: Die an sich guten oder bösen Handlungen sind nothwendig gut oder böse. Sie sind also unveränderlich, und eben so ist es das Gesetz der Natur, durch welches sie ihren Charakter empfangen. Das Nothwendige ist ewig, und folglich ist es auch das nothwendige unveränderliche Gesetz der Natur. Es umfaßt alle freye Handlungen, die möglich sind, und mithin ist es auch vollständig. Zehntens: Der göttliche Verstand macht alles möglich, und durch den göttlichen Willen wird alles Mögliche wirklich. Nun ist durch den Verstand Gottes möglich geworden, daß aus den freyen Handlungen der Menschen entweder die Vollkommenheit oder die Unvollkommenheit ihres Zustandes herrühre, und nach seinem Rathschlusse ist dieses auch in der That der Fall. Da aber die Vorstellung dieser Vollkommenheit

heit oder Unvollkommenheit der Beweggrund für die Menschen ist, etwas zu thun oder zu unterlassen; so ist es auch Gott, der diesen Beweggrund mit den freyen Handlungen verknüpft hat. Gott ist demnach als der Urheber des Gesetzes der Natur zu betrachten, und auch Er verbindet die Menschen, ihm gemäß zu leben. Hierdurch wird das Gesetz der Natur zu gleich zu einem göttlichen Gesetze. Wolf bewies dies auch daraus, daß oft auf gute Handlungen Glück und auf böse Unglück erfolgt; dies beruht aber auf dem Rathschlusse Gottes, daß es so erfolgen solle; da also Gott freywillig Glück und Unglück als Beweggründe mit den freyen Handlungen der Menschen verknüpft; so verbindet er auch hierdurch die Menschen, das Gute zu thun, und das Böse zu meiden; oder das Gesetz der Natur erscheint zugleich als ein göttliches. Auf den Einwurf, der sich hiergegen darbietet, daß doch gute Menschen oft unglücklich und böse Menschen glücklich sind, erwiederte Wolf, daß viele Menschen nur gut zu seyn scheinen, ohne es wirklich zu seyn; daß das Glück bey den Bösen oft ein Beweggrund sey, vom Bösen abzustehen und sich zum Guten zu neigen; daß auch das Glück der Erfahrung gemäß oft der Weg zu desto größerm Unglück sey, so wie umgekehrt das Unglück bey den Guten Mittel zu größerm Glücke; daß der gute Mensch

durch das Unglück vom Bösen abgehalten werde, in welches er sonst verfallen würde. Es erhellt demnach, daß Gott Glück und Unglück nicht zu einerley Absicht in der Welt anwendet, es aber allemal mit den freyen Handlungen der Menschen so verknüpft, daß es einen Beweggrund abgeben kann, Gutes zu thun und Böses zu unterlassen. Elftens: Das Gute, was Gott mit freyen Handlungen verknüpft, heißt Belohnung, so wie das Uebel Strafe. Beyde erfolgen zwar natürlich aus den Handlungen; aber sofern sie von Gott mit den Handlungen als Beweggründe verknüpft werden, sind sie als göttliche Belohnungen oder Strafen anzusehen. Gleichwohl wird der vernünftige Mensch nicht durch die Belohnung zum Guten bestimmt, und nicht durch die Furcht vor der Strafe vom Bösen abgehalten; sondern als vernünftiger Mensch ist er sich selbst ein hinreichendes Gesetz, und braucht ausser der natürlichen Verbindlichkeit keine andere. Hingegen der vernünftige Mensch hat an der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes an und für sich nicht genug; denn er erkennt dasselbe nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit; für ihn müssen also noch göttliche Belohnungen und Strafen als besondere Beweggründe gut zu handeln und das Laster zu fliehen, hinzukommen.

§. 1076.

§. 1075.

Nach der Bestimmung des höchsten und allgemeinsten Princips der Sittlichkeit handelt Wolf vom Gewissen, von der Art und Weise, das höchste Gut zu erlangen, und theilt dann einige Regeln mit, um die Gemüther, also auch das eigene Gemüth, zu erkennen und zu beurtheilen. Das Gewissen erklärt er als das Urtheil über unsere Handlungen, ob sie gut oder böse sind. Der Mensch hat also nach ihm nur insofern ein Gewissen, als er fähig ist, das Verhältniß seiner freyen Handlungen zur Vollkommenheit seines eigenen Zustandes und des Zustandes Anderer zu schätzen. Dieses Urtheil über die Handlungen und ihren Werth ist entweder wahr oder falsch, und daher ist auch das Gewissen entweder richtig oder irrig. W. nimmt auch ein gewisses Gewissen an, sofern Jemand von der Richtigkeit seines Urtheils über den Werth seiner Handlungen fest überzeugt ist, und setzt diesem ein wahrscheinliches oder zweifelhaftes Gewissen entgegen, wo unser Urtheil, ob die Handlung gut oder böse sey, nur wahrscheinlich oder zweifelhaft ist. Ein Grund, um dessen willen Jemand besorgt, daß eine Handlung böse sey, ist ein Gewissensscrupel. Wird das Urtheil vor der Handlung gefällt, heißt es das vorhergehende; nach der Handlung,

lung, das nachfolgende Gewissen. Ferner: Urtheilen wir über eine Handlung, ehe sie vollbracht wird, so thun wir dieses entweder, um überhaupt zu bestimmen, ob sie gut oder böse sey; oder ob wir sie thun oder lassen sollen. Im ersten Falle nennt Wolf das Gewissen ein lehrendes; im andern Falle ein antreibendes. Das antreibende Gewissen äussert sich auf eine zwiefache Art, entweder so, daß wir über das Thun oder lassen einer Handlung nur überhaupt urtheilen, ohne die besondern Umstände zu erwägen, da sich gerade keine Veranlassung oder Gelegenheit findet, sie wirklich zu vollbringen; oder so, daß wirklich die Gelegenheit zum Handeln da ist, und Jemand nun zugleich auf die besondern Umstände bey seinem Urtheile über das Thun oder lassen Rücksicht nimt. Handelt nun Jemand wider das antreibende Gewissen der erstern Art, so ist das Gewissen nachgebend; handelt er aber wider das antreibende Gewissen der zweyten Art, so ist das Gewissen überwiegend. Danach die besondern Umstände auf das Urtheil über das Vollbringen oder Nichtvollbringen einer Handlung stärkern oder schwächern Einfluß haben, ist das Gewissen wichtig oder unwichtig. Auch kommen hier die Einwirkung der Lust oder Unlust an den Gegenständen unserer Thätigkeit, überhaupt die Affecten, welche sich auf dieselben beziehen, gar sehr

mit

mit in Anschlag. Suchen wir nicht eine deutliche Erkentniß der Gegenstände, so pflegen wir das Gute oder Böse derselben nach der Lust oder Unlust zu beurtheilen, welche diese uns gewähren, so wie nach den Affecten, die gerade in uns rege sind. In diesem Zustande befindet sich aber der Mensch allemal in einer gewißen Sclaverey, und ist nicht recht frey; es komt also auch darauf an, ob Jemand sein Urtheil über die Güte einer zu vollbringenden Handlung im Stande der Freyheit, oder im Stande der Sclaverey fälle; im erstern Falle ist sein Gewissen frey, im andern ist es gehindert. Nach der Angabe dieser mancherley Unterschiede des Gewissens zeigt Wolf die Nützlichkeit derselben, und zugleich, wie man gegen das lehrende und antreibende Gewissen handeln; warum man eine Handlung billigen oder misbilligen, und dennoch unterlassen oder verrichten könne. Aus seinem Begriffe des Gewissens erklärt er auch, warum Thiere kein Gewissen haben; sie können keines haben, weil sie überall keines Urtheils fähig sind. Itzt entsteht aber die Frage nach einem Kriterium, nach welchem sich entscheiden lasse: ob das Gewissen richtig sey, oder nicht. Dies Kriterium wird von W. so bestimt: Wenn das Urtheil mit erkannten Wahrheiten zusammenhängt, so ist es der Vernunft gemäß und wahr. Folglich ist das Gewissen alsdenn richtig, wenn es

es der Vernunft gemäß ist. Da sich nun einsehen läßt, ob ein Urtheil der Vernunft gemäß sey (d. i. mit erkannten Wahrheiten zusammenhange); so kann auch der Vernünftige die Richtigkeit seines Gewissens selbst prüfen, und hat dazu keinen äussern Richter nöthig. Jeder darf nur das Urtheil in einen Vernunftschluß bringen, um die Wahrheit desselben zu prüfen; daher Wolf auch sagt: durch die Demonstration erhält man ein gewißes Gewissen. Merkwürdig ist hierbey noch die Art, wie er das ruhige, schlafende und unruhige Gewissen erklärt. Das erste findet statt alsdenn, wenn das nachfolgende Gewissen dem vorhergehenden nicht zuwider seyn kann; alsdenn ist auch kein Grund zum Misvergnügen oder zu widrigen Affecten wegen des Thuns und Lassens vorhanden; und die Ruhe des Gewissens besteht demnach in der fortdaurenden Befreyung vom Verdruße und widrigen Affecten, die durch unsre Handlungen bewirkt werden. Ein schlafendes Gewissen scheint ruhig zu seyn, ist es aber nicht wirklich; das Urtheil über die Handlungen ist da entweder noch gar nicht gefällt, oder ist zu dunkel und unbestimt, um auf unsern Gemüthszustand einwirken zu können; sobald aber das Urtheil wirklich erfolgt, oder deutlicher wird, hört auch der Schlaf des Gewissens auf, und die scheinbare Ruhe geht in wirkliche Unruhe über.

Die

Die Unruhe des Gewissens entspringt aus der Besorgniß, man habe vielleicht unrecht gethan; dadurch werden ein Gefühl unsrer Unvollkommenheit und mit demselben unser Misvergnügen über uns selbst, zuweilen auch Furcht und andere Affecten, erregt. Die Unruhe des Gewissens, wenn die Handlungen nicht wirklich böse sind, kann dadurch gehoben werden, daß man sich den Werth derselben mehr aufklärt. — Das höchste Gut oder die höchste Glückseligkeit erlangt der Mensch dadurch, wenn er es sich zur Absicht macht, in allen seinen freyen Handlungen nach innerer und äusserer Vollkommenheit seines Zustandes zu streben. Dies geschieht dadurch, daß der Mensch sein Thun und Lassen so einrichtet, daß er nichts ohne Absicht vornimt; eine jede Absicht aber ein Mittel anderer, und alle ein Mittel zur Hauptabsicht, Vollkommenheit, sind. Wolf nennt dieses einen ordentlichen Wandel führen. Handelt hingegen der Mensch so, daß eine Absicht der andern zuwiderläuft, so ist sein Wandel unvollkommen, und er handelt thöricht. Um zu beurtheilen, ob unser Wandel ordentlich oder unordentlich sey, dazu gehört Scharfsinnigkeit, das Verhältniß der Handlungen zu ihren Zwecken einzusehen, und die Aehnlichkeit derselben in ihren Gründen und Consequenzen zu bemerken; auch Witz und Verstand, um hieraus Regeln für das Ver-

halten zu erfinden. Was die Beobachtung des Gesetzes der Natur oder den ordentlichen Wandel hindert, sind die Sinne, die Affecten, und die Sclaverey, in welche sie den Menschen bringen. Wer also das Hinderniß seiner Tugend aus dem Wege räumen will, der muß die Herrschaft über die Sinne und die Affecten zu gewinnen und zu behaupten suchen; ein schweres Geschäfft, und das viele Uebung fodert. — In Ansehung der Kunst, sein eigenes Gemüth, und die Gemüther Anderer zu erkennen, giebt Wolf folgende Regeln: Alle freye Handlungen der Menschen, und also auch ihre Tugenden und Laster, gehen von Beweggründen aus, welche die Maximen der Menschen bestimmen, nach denen sie handeln und Gutes und Böses beurtheilen. Kennt man also jene Beweggründe und Maximen, so kann man daraus einsehn, zu was für Tugenden oder Lastern Jemand vorzüglich geneigt sey. Hierzu muß denn auch eine besondere Aufmerksamkeit auf die Affecten kommen, welche die Handlungen Jemandes, oder unsere eigenen bestimmen. W. giebt auch Regeln, wie die Verstellung bey Andern zu entdecken sey. Sein Urtheil über die Gültigkeit der Physiognomik ist sehr treffend. Im zweyten Theile trägt W. die Lehre von den Pflichten vor, die er in Pflichten des Men-

schen

schen gegen sich selbst, gegen Gott und gegen andere Menschen abtheilt.

§. 1076.

Das Naturrecht gründete Wolf auf die Moral. Sein Princip jenes ist: Du darfst alles thun, was die Vollkommenheit deines eigenen Zustandes und des Zustandes anderer erhält und befördert; hingegen darfst Du nichts thun, was Deinen oder den Zustand Anderer unvollkomner macht. Es scheint, daß W. zu dieser Ansicht des N. R. hauptsächlich dadurch verleitet wurde, daß mit jeder Pflicht ein Recht sie auszuüben verbunden ist; hieraus zog er den Schluß, daß es gar keine Rechte geben könne, welche sich nicht auf die Pflicht stützten, daß folglich alles Naturrecht auf der Moral beruhe, und der Unterschied jenes von dieser lediglich darin liege, daß jenes sich nur auf ein verschiedenes Verhältniß der Handlungen zum Sittenprincipe beziehe. Das Naturrecht bestimt das Dürfen, die Moral das Sollen. Wolf hat daher auch in seinem größern lateinischen Werke über das Naturrecht diese Wissenschaft so abgehandelt, daß er allemal die Reciprocität der Pflichten und der Rechte zugleich darstellt.

Nach der allgemeinen vorläufigen Bestimmung der Grundbegriffe und Principien des Naturrechts handelt er von den Pflichten und Rechten des Menschen gegen sich selbst, gegen Andere, und gegen Gott. Dann folgen die Lehren vom Eigenthume, von den Verträgen, das allgemeine Gesellschaftsrecht, Statsrecht und Völkerrecht. Es ist hierbey gar nicht zu verwundern, daß das Naturrecht **Wolfs** durchaus keinen bestimten Charakter hat; es kommen einerseits viele Begriffe und Lehren darin vor, die in die Moral gehören; ja die Moral wird großentheils darin wiederholt; andererseits sind auch manche Begriffe aus dem römischen Rechte aufgenommen, wahrscheinlich weil W. glaubte, sich nach der zu seiner Zeit gewöhnlichen Methode, das Naturrecht in seiner nächsten Anwendbarkeit auf das römische Recht darzustellen, bequemen zu müssen: eine Methode, die für das philosophische Recht um so nachtheiliger war, da man dieses nach dem römischen Rechte zu modeln suchte, anstatt daß dasselbe ein Kanon der Beurtheilung des leztern hätte seyn sollen.

Die Werke **Wolf's** über die **Moral** und das **Naturrecht** sind in der Literatur dieses Abschnittes angezeigt.

§. 1077.

§. 1077.

Auch die Politik wurde von Wolf in systematischer Form behandelt, jedoch so, daß er den eigenthümlichen Charakter derselben verfehlte, und hauptsächlich sie mit dem allgemeinen Gesellschaftsrechte und dem Statsrechte verwechselte und verwirrte. Er erklärte die Politik für die Wissenschaft, das gesellschaftliche Leben und insbesondre das gemeine Wesen so einzurichten, daß dadurch die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts möglichst befördert werde. Mit diesem Begriffe der Politik, ob er gleich nicht ganz bestimt und dem Zwecke der Wissenschaft angemessen ist, hätte man können zufrieden seyn, wenn Wolf bey der Ausführung sich nur fest daran gehalten hätte. Allein diese zeigt, daß er jenen Begriff in einer viel weitern und ganz andern Bedeutung nahm, als worin er hätte genommen werden sollen. Schon in der Vorrede zu seinem Lehrbuche über die Politik äusserte er, daß dasselbe ein Inbegriff aller der Lehren sey, woraus man alles dasjenige, was im gemeinen Wesen vorkomt, vernünftig beurtheilen könne. Er scheidet daher die Wissenschaft in zwey Haupttheile, von denen der erste von den Gesellschaften der Menschen, vom Ehestande, der elterlichen Gesellschaft, der herschaftlichen Gesellschaft und dem Hause (der Familie); der andere

dere vom gemeinen Wesen überhaupt, von den verschiedenen Arten des gemeinen Wesens, von den bürgerlichen Gesetzen, von der Macht und Gewalt der Obrigkeit, von der Regierung der hohen Landesobrigkeit und vom Kriege handelt. Schon aus dieser Angabe der von **Wolf** erörterten Hauptstücke der Politik erhellt, daß Vieles fehlt, was in dieser Wissenschaft durchaus nicht übergangen werden darf; und daß fast alle hier behandelte Materien in das Naturrecht gehören. Daß die Politik **Wolf's** mit seiner Moral im genauesten Zusammenhange steht, läßt sich erwarten. Sein Grundsatz für jene ist: Thue, was die Wohlfahrth der Gesellschaft befördert; unterlaß, was ihr hinderlich, oder sonst nachtheilig ist. Die politischen Maximen bestimte er zwar consequent aus diesem Grundsatze, und urtheilte überhaupt, daß die Politik sich nicht danach richten könne, was in unsern positiven Staten wirklich obwalte und geschehe, sondern daß sie eine Wissenschaft der philosophirenden Vernunft sey. Demungeachtet aber verwarf er alle bloß speculative müssige Ideale von Statseinrichtungen und Statsverwaltungen, bey denen die Menschen als Vernunftwesen vorausgesetzt werden, nicht wie die Erfahrung dieselben wirklich zeigt. "Es würde freylich," sagt er, in keinem gemeinem Wesen besser hergehen, als wo alles mit Vernunft geschä-

he,

he, d. i. wo Jedermann in allen vorkommenden Fällen zureichenden Verstand und Tugend genug hätte; allein da wir solche Menschen auf unserm Erdboden nicht antreffen, so läßt sich auch hier kein so vollkomner Stat einrichten. Nun wäre wohl nicht alle Mühe vergebens, wenn man desgleichen vollkomnen Stat beschreiben wollte; denn er wäre ein Spiegel, darin wir die Unvollkommenheit unserer Staten erblicken könten, und ein Probierstein, daran sich das Gute in unsern Staten zu erkennen gäbe. Allein da ich mir nichts weiter vorgenommen, als zu zeigen, wie sich ein Stat auf unsern Erdboden einrichten läßt, so habe ich auch solche Menschen dazu nehmen müssen, wie wir auf dem Erdboden antreffen. Daß übrigens in der Wolfischen Politik mehr von Naturrecht und Moral als von eigentlicher Politik nach dem richtigen Begriffe dieser Disciplin die Rede sey, will ich noch mit einigen Beyspielen bewähren. Für den Zweck des Ehestandes erklärt Wolf die Erzeugung und Erziehung der Kinder, und behauptet, daß jeder Beyschlaf unerlaubt sey, der bloß Geschlechtslust beabsichtige. Er verwirft also auch als unrecht Knabenschänderey, Sodomiterey, Hurerey, Polygamie u. w. nur nicht aus politischen Gründen, sondern lediglich aus moralischen. Ganz beyläufig berührt er, was das gemeine Wesen darunter leide, wenn jene las-

ter in demselben herschend werden. So handelt er auch umständlich von den Bedingungen einer glücklichen Ehe; warum so wenig Ehen gerathen; daß das Heyrathen das Allergefährlichste sey, was ein Mensch in seinem ganzen Leben zu wagen habe u. w. Weiterhin werden die gegenseitigen Rechte der Ehegatten auf ihre Güter angegeben, ohne daß irgend auf politische Gründe, die hier eintreten, Rücksicht genommen wird. Der Abschnitt von der väterlichen Gesellschaft enthält eine ganze Reihe Paragraphen über die Erziehung der Kinder. Hingegen die eigentlich politischen Fragen, inwiefern die Art der Erziehung der unbedingten Freyheit der Bürger zu überlassen oder zu beschränken ist; wie das Recht des Weibes nach dem Tode des Mannes in Ansehung der Erziehung der Kinder festzusetzen sey; wie die Epoche der Majorennität zu b stimmen sey u. dgl.; kommen gar nicht in Anschlag. Auch die Lehre von der Herschaftlichen Gesellsellschaft betrifft nur die gegenseitigen Rechte und Pflichten zwischen Herrschaft und Gesinde, wobey wiederum gerade die Puncte, die für die eigentlich politische Untersuchung gehörten, nicht erwogen sind. Mehr nähert sich Wolf dem eigentlichen Zwecke der Politik in dem zweyten Haupttheile derselben, welcher sich mit der Einrichtung und Verwaltung des Stats beschäfftigt. Als Grundmaxime stellt er hier folgende auf: Thue, was

die

die gemeine Wohlfarth befördert und die gemeine Sicherheit erhält Hingegen unterlaß, was die gemeine Wohlfarth hindert, und der gemeinen Sicherheit zuwider ist. Diejenige Regierungsform ist die beste, in welcher die Absicht des gemeinen Wesens, die gemeine Wohlfarth und Sicherheit, am leichtesten und sichersten d. i. ohne Umwege und mit der wenigsten Gefahr, daß dieselbe werde verabsäumet und gehindert werden, erreicht werden kann. Unter den Regierungsformen zog Wolf die Monarchie vor. Sie hat den Vortheil, daß in Fällen, wo öffentlich gehandelt werden muß, es geschwind zum Entschluße komt, und die Angelegenheiten geheim gehalten werden können Dieser Vortheil ist besonders alsdenn wichtig, wenn der Stat unvermuthet bekriegt wird, oder mit andern Krieg anfangen will. Hingegen übersah Wolf auch die Nachtheile der monarchischen Verfassung nicht. Der Regent kann entweder aus Mangel genugsamer Einsicht, oder auch wegen einiger Neigungen und Affecten, theils mit schweren Auflagen die Unterthanen drücken, theils dem Lande nachtheilige Vorschläge bewerkstelligen, theils durch unnütze Kriege und durch Eigensinn in Fortsetzung derselben Land und Leute in die äusserste Gefahr setzen. In dem Abschnitte über die Einrichtung eines gemeinen Wesens sind viele lehrreiche Bemerkungen zerstreut, z. B. über die Anstalten

zur

zur Bevölkerung des Landes; über das Verbot der Emigration und die Mittel, diese ohne Anwendung von Zwang zu verhindern; über die Beförderung der Industrie und die dadurch zu vermindernde Betteley; über die Anlegung von Schulen und Akademieen, und die Anordnung und Verwaltung derselben; über Societäten der Wissenschaften, für welche Wolf unbedingte Freyheit zu philosophiren und ihre Entdeckungen bekant zu machen verlangt, aus dem sonderbaren Grunde, weil sie keine Meynungen annähmen, sondern nur ausgemachte Wahrheiten, von welchen der Religion, dem State und dem ehrbaren Wandel kein Eintrag zu besorgen sey; über gottesdienstliche Anstalten, Stiftung von Feyertagen zum Behufe der Religionsübung, deren Zahl Wolf jedoch beschränkt wünscht; über Einrichtung von Theatern zur Beförderung der Moralität, die sehr lebhaft empfohlen wird; über die Nothwendigkeit, den Wucher und zu hohe Zinsen abzuschaffen; über bürgerliche Strafen und Belohnungen u. w. Die Atheisten dürfen nach W. nicht im State geduldet werden, ob es gleich möglich ist, daß sie rechtschaffene Menschen sind, weil der Atheismus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden ist. Denn da in den meisten Fällen die atheistische Denkart eine Folge der Unvernunft und mit einem unmoralischen Charakter verknüpft

ist;

ist; der Stat aber darauf achten muß, was gewöhnlich geschieht, und nicht auf einzelne Ausnahmen von der Regel rechnen kann, so hat er Ursache, die Atheisten überhaupt als dem gemeinen Wesen gefährlich zu betrachten, und sie alle schlechthin von seiner Gemeinschaft auszuschließen. Eben deßwegen darf aber auch der Stat auf keine Weise dulden, daß einsichtsvolle Männer, die in ihrer Vorstellungsart über Gott und Welt von der des großen Haufens abweichen, des Atheismus beschuldigt werden; indem Verleumdungen der Art mehr Unheil anrichten, als der Atheismus selbst. Nicht minder brauchbare politische Rathschläge enthält der Abschnitt von den bürgerlichen Gesetzen. Wolf dringt hier darauf, daß die Gesetze nicht zu sehr gehäuft werden, also nicht alle Kleinigkeiten beachten, sondern nur größere und für die gemeine Wohlfarth bedeutendere Unordnungen und Vergehungen verhüten sollen. Er erläutert dies durch ein Beyspiel vom Gottesdienste. Die Obrigkeit soll die Feyertage bestimmen, und die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Zeit und dem Orte nach anordnen, auch befehlen, daß Niemand ohne Noth dieselben versäume; hingegen wäre eine Untersuchung sehr unzweckmäßig, was für Bürger dem Gottesdienste nicht beygewohnt haben und aus was für Gründen. Eine zu große Pünctlichkeit und Strenge der

Ge-

Gesetze würde hierin mehr Schaden als Nuzzen stiften. Auch empfiehlt W. sehr nachdrücklich, die bürgerliche Gesetzgebung immer mehr der natürlichen durch die Vernunft zu nähern, und bemüht sich, die Vorzüge dieser vor der gewöhnlichen positiven Gesetzgebung in's Licht zu stellen. Das gegenseitige Recht der Obrigkeit und der Unterthanen wird von Wolf folgendermaßen bestimt. Die Obrigkeit hat das Recht für den Zweck des Stats, den Unterthanen zu befehlen, und diese sind verbunden zu gehorchen. Diese Verbindlichkeit des Gehorsams auf Seiten der Unterthanen wird dadurch nicht vermindert oder abgeändert, daß etwa die Unterthanen den Befehl der Obrigkeit ihrem Privatinteresse nicht angemessen finden; denn die Obrigkeit muß die gemeine Wohlfarth zum Augenmerke haben, so wie auch die Unterthanen jener um dieser willen verbindlich sind; und was zur gemeinen Wohlfarth gehört, kann nur die Obrigkeit, aber nicht immer der Unterthan beurtheilen; daher dieser Gehorsam zu leisten schuldig ist, auch wenn der Befehl der Obrigkeit seinem Vortheile widerstreitet. Auf der andern Seite gründet sich aber doch das Recht der Obrigkeit den Unterthanen zu befehlen nur darauf, daß jene dem unveränderlichen Gesetze der Natur gemäß handelt, ausser in so weit man von der natürlichen Billigkeit in einigen Fällen

zum

zum Vortheile des ganzen Stats abweichen darf. Hieraus folgert Wolf, daß wenn die Obrigkeit etwas befiehlt, was dem natürlichen Gesetze zuwider ist, der Unterthan nicht verbunden sey zu gehorchen, es sey denn, daß er sich durch verweigerten Gehorsam mehr Unheil zuzöge, als wenn er gehorchte. z. B. Wenn die Obrigkeit befiehlt, wider das Gewissen eine irrige Religion anzunehmen, oder aus dem Lande zu gehn, so muß das letztere vorgezogen werden; hingegen beföhle sie zur Unterhaltung liederlicher Komödianten die nichts als Aergerniß zu geben geschickt sind, jährlich eine gewiße Beysteuer zu leisten, so wäre dieser Befehl zwar ungerecht, aber es wäre doch rathsam, ihn zu befolgen, um sich nicht größeren Unannehmlichkeiten auszusetzen. Ueber die rechtliche Möglichkeit einer Empörung der Unterthanen gegen eine tyrannische Obrigkeit erklärte sich Wolf nicht. Das obige von ihm angeführte Beyspiel paßt nicht zu einer eigentlichen Verweigerung des Gehorsams; denn indem der Unterthan, um der Religionsbedrückung zu entgehn, das Land verläßt, widersetzt er sich der Obrigkeit nicht, sondern befolgt vielmehr ihren Befehl. Die Gewalt der Obrigkeit wird durch die Beschaffenheit der Regierungsform, und diese durch die Grundgesetze des Stats bestimt. Wolf behauptet mit Recht, daß die Obrigkeit von Natur verbun-

bunden sey, die Grundgesetze des States zu halten; da inzwischen die Obrigkeit eben so leicht wie die Unterthanen verleitet wird, die natürliche Verbindlichkeit zu brechen, und die Grundgesetze des Stats gleichwohl nicht übertreten werden dürfen, wenn die Regierungsform bestehen soll; so muß die natürliche Verbindlichkeit der Obrigkeit noch durch eine andere verstärkt werden; es entsteht also die Frage: ob es möglich sey oder nicht, die Obrigkeit zu verbinden, daß sie die Grundgesetze eines Stats halte? W. beantwortet die Frage bejahend, und erklärt den Eid für ein Mittel, daß die Obrigkeit an die Beobachtung der Grundgesetze des Stats gebunden werde. Er folgert denn hieraus auch die Nothwendigkeit der Religion in den Staten sowohl auf Seiten der Unterthanen als der Obrigkeit. — Weitläuftig verbreitet sich Wolf über das Verbrechen der beleidigten Majestät. Er nimt dieses in einem sehr allgemeinen Sinne, und versteht darunter jede Handlung, die zum Nachtheile der Macht und Gewalt des Stats gereicht. Da dieses aber mehr oder weniger geschehen kann, so haben die Majestätsverbrechen Grade, und sind mehr oder minder strafbar. Die Größe des Verbrechens kann nur durch die Größe des Schadens für das gemeine Wesen bestimt werden, welcher dadurch angerichtet wird. So ist es nach

W.

W. ein Majestätsverbrechen, öffentlich angeschlagene Edicte des Landesherrn abzureißen; das Verbrechen wird größer, wenn das Edict nicht bloß überhaupt abgerißen, sondern auch in kleine Stücke zerrißen wird; noch größer, wenn das Edict mit Füßen getreten und in den Koth geworfen wird. Eine andere Art von Majestätsverbrechen ist nach Wolf die Widersetzlichkeit gegen Beamte, die Steuern erheben sollen, wobey doch auch wieder der Grad des Verbrechens davon abhängt, ob Jemand vorsätzlich, oder aus Uebereilung sich vergieng. Eine dritte Art von Majestätsverbrechen ist die Unterschlagung oder Diebstahl öffentlicher Gelder. Eine vierte Art der Majestätsverbrechen ist, wenn der Landesherr im Gebrauch der Gewalt persönlich gehindert, oder gar derselben beraubt wird. Unter diese Rubrik gehört auch das Aufwiegeln der Unterthanen oder auswärtiger Mächte gegen die bestehende Regierung. Das größte Majestätsverbrechen ist die Ermordung des Landesherrn. W. gesteht, daß er von dem gewöhnlichen Begriffe der Majestätsverbrechen abweiche, will aber dafür auch auf die geringeren Arten derselben gelindere Strafen gesetzt wissen. — Da der Regent die höchste Macht und Gewalt im State ausdrückt, so muß er auch eine dieser entsprechende glänzende Hofhaltung haben. "Gleichergestalt da Jedermann seinem

Stande gemäß essen und trinken, ingleichen sich kleiden und wohnen soll, so muß auch ein König und Landesherr seiner Majestät gemäß essen und trinken, derselben gemäß sich kleiden und wohnen". Es darf nicht verstattet werden, daß ein Unterthan in einigen dieser Stücke es dem Landesherrn gleich thue. Als Grund führt W. an, daß der gemeine Mann, der an dem Sinnlichen hängt, sich bloß durch Vernunft keinen Begriff von der Majestät eines Regenten machen kann; da aber ein glänzender Hofhalt seine Sinne rührt, so giebt ihm dieses auch einen, ob zwar undeutlichen, doch klaren Begriff von derselben. W. fodert jedoch, daß der Hofhalt nicht in einen übertriebenen verschwenderischen Luxus ausarte, damit die Unterthanen nicht deßhalb unnöthigerweise durch Auflagen gedrückt werden. — In Ansehung der Beförderung des Reichthums des Stats hat W. auch die Maxime: die Obrigkeit müsse verhindern, daß kein Geld aus dem Lande geführt werde, welches ohne Nachtheil der gemeinen Wohlfarth darin bleiben könne; hingegen müsse sie dafür sorgen, daß fremdes Geld so viel wie möglich in das Land hineingebracht werde. Daher soll auch die Einfuhr ausländischer Waaren, die mit barem Gelde erkauft werden müssen, nur sehr bedingterweise statt finden. Ist es möglich, daß die Bürger, ohne ihrer Bequemlichkeit und dem Lebensgenuße

genuße zu großen Abbruch zu thun, ausländische Waaren entbehren, oder sich statt derselben anderer einheimischer bedienen können, so ist die Einfuhr der ausländischen Waaren schlechthin zu verbieten. Indeßen fühlte doch schon Wolf, wie wenig die Theorie über diese Gegenstände zu seiner Zeit noch aufgeklärt war, und wie schwierig es sey, allgemeine Regeln darüber aufzustellen, die ihre Gültigkeit in der Erfahrung bewährten. Er empfahl also auch bey der Anwendung der obigen von ihm gegebenen Regel die gröste Vorsicht. So rieth er, die Einfuhr ausländischer Waaren nicht einzuschränken, sobald im Auslande auch einheimische Waaren wieder abgesetzt würden, deren Abgang, wenn man den ausländischen Waaren den Zugang versagte, ebenfalls, und oft zum größern Schaden des Stats verboten werden würde. Auch kann durch die Erlaubniß der Einfuhr fremder Waaren ein Speditionshandel bewirkt werden, wobey sich die Bürger gar sehr bereichern Auf diese und andere ähnliche Umstände muß also sorgfältig Rücksicht genommen werden, bevor man die obige Regel unbedingt befolgt. Gerade, bemerkt Wolf, weil es so oft in der Verwaltung des Commerzes an der nöthigen Klugheit und Ueberlegung fehlt, und die Ursachen, welche das Gedeihen oder den Verfall des Handels in einem Lande bestimmen, nicht gehörig

gekannt und erwogen werden, wird der Handel eines Landes nicht selten durch unzweckmäßige Einschränkungen gehindert, und auch wohl ganz vernichtet. — Sehr eifrig dringt Wolf darauf, das Reisen in fremde Länder, die Besuchung fremder Schulen und Universitäten zur Erweiterung wissenschaftlicher Kentniße, und zur größern Vervollkommung der Kunstfertigkeiten, besonders jungen Leuten nicht zu verbieten. Der Gewinn, welchen der Stat davon hat, daß die Reisenden, wenn sie gezwungen sind im Lande zu bleiben, z. B. auf einheimischen Universitäten zu studiren, nicht ihr Geld ausserhalb Landes verzehren, ist sehr geringe im Verhältniße zu den Vortheilen, welche die Bekantschaft der Mitbürger mit den Wissenschaften und Künsten des Auslandes wiederum dem State gewährt. Dafür aber läßt sich durch gesetzliche Einrichtungen sorgen, daß nicht durch eine unnütze Verschwendung der jungen Leute zu viel Geld aus dem Lande gebracht wird; zumal da die größten Verschwender eben diejenigen sind, die am wenigsten lernen, und folglich dem State ihren Aufwand am Vermögen am wenigsten vergüten. So kann auch solchen Leuten, deren Zweck bey ihrem Reisen in's Ausland kein anderer ist, als die Zeit zu verbringen und den Wohllüsten nachzuhangen, die Erlaubniß dazu ganz verweigert werden. — Als Mittel, den innern

Reich-

Reichthum eines Landes zu vermehren empfiehlt Wolf vornehmlich eine fleißigere und geschiktere Betreibung des Ackerbaus, der Viehzucht, und aller der Handwerke und Gewerbe, welche auf die Befriedigung der nächsten und dringendsten Bedürfniße des gesellschaftlichen Lebens abzwecken; denn die Vernachlässigung der Mittel, diesen abzuhelfen und genug zu thun, ist die wichtigste Ursache, warum das Geld aus dem Lande geht und der Stat verarmt. Ferner trägt zur Erhöhung des Nationalreichthums sehr viel bey die Vermeidung von Kriegen, welche allemal die Völker arm machen, sie mögen auf eigenem oder auf feindlichem Boden geführt werden; die Sorge für Vorräthe, um in Jahren des Miswachses eine Theurung zu verhüten, oder nicht zum Ankaufe ausländischer Victualien für einen hohen Preis genöthigt zu seyn; die Verbannung fremder Landstreicher, Spieler u. dgl.; die Sorge für gewiße Annehmlichkeiten des Aufenthalts der Bürger, um sie dadurch von der Emigration abzuhalten, und die Anordnung von starken Abzugsgeldern von dem Vermögen derer, die dennoch das Land verlassen wollen; die Bearbeitung von Bergwerken, zumal wenn die Theilnehmer Einheimische sind; sind es Auswärtige, so kann nur ihre Zubusse dem Lande vortheilhaft seyn; die Begünstigung wohlhabender und reicher Fremden, die entwe-

der des Handels wegen, oder zu ihrem Vergnügen, oder auch zu andern Zwecken in's Land kommen, und sich in demselben niederlassen; wohin denn auch die Anlegung von Universitäten, Schulen, und andern Instituten gehört, die durch den Ruf ihrer Lehrer viele fremde Studirende herbey ziehen; die Beförderung der Manufacturen, daß die Materialien nicht roh ausgeführt, sondern im Lande selbst verarbeitet werden, und damit zugleich der Preis für die Arbeit gewonnen wird; ausser in dem Falle, wo die Menge der rohen Materialien so groß ist, daß es an Menschen zu ihrer Bearbeitung fehlt, und wo also das Land durch die Ausfuhr derselben in ihrem rohen Zustande gewinnt u. w. Der letzte Abschnitt, welcher den Krieg betrifft, enthält nichts, was ausgezeichnet zu werden verdiente.

§. 1078.

Bisher hab ich die Wolfische Philosophie selbst charakterisirt; nunmehro will ich noch einige Nachrichten über die Schiksale derselben auch nach dem Tode ihres Urhebers, und über ihre vornehmsten Anhänger und Vertheidiger hinzufügen. Der Beyfall, welchen sie anfangs erhalten hatte, wurde in Deutschland immer ausge-

ausgebreitet, und die Streitigkeiten, zu welchen sie Veranlassung gab, trugen selbst dazu bey, ihr ein größeres Interesse zu verschaffen. Einer der scharfsinnigsten und gründlichsten Commentatoren und Apologeten derselben war Georg Bernhard Bilfinger, gebohren zu Canstadt am Neckar 1693. Er war in der Philosophie ein unmittelbarer Schüler Wolfs, wurde im J. 1724 zu Tübingen, und im folgenden Jahre zu St. Petersburg Professor der Philosophie und Mathematik; nachher ward er wieder in sein Vaterland zurückberufen, und starb als Wirtembergischer geheimer Rath und Consistorial-Präsident im J. 1750. Da die Lehre von dem Grunde der Harmonie zwischen Leib und Seele damals vorzüglich von den Philosophen debattirt wurde, und die Hypothese der prästabilirten Harmonie, die Wolf angenommen hatte, von den Gegnern desselben am lebhaftesten angefochten wurde, so schrieb Bilfinger eine in ihrer Art sehr schätzbare Abhandlung: De harmonia animae et corporis maxime praestabilita, worin er die älteren Hypothesen zur Erklärung der Harmonie des Leibes und der Seele, nehmlich vom physischen Einfluße und den gelegenheitlichen Ursachen, entwickelte und widerlegte, dagegen die Hypothese der prästabilirten Harmonie zu erweisen, und besonders die Einwürfe abzulehnen suchte, welche

dagegen vorgebracht waren. Ausserdem bemühte er sich zu zeigen, daß ausser jenen drey Hypothesen keine andere, als etwa eine aus ihnen zusammengesetzte, die jedoch von sehr geringem philosophischen Werthe seyn würde, möglich wäre. In einer andern Schrift: De origine et permissione mali wurde die leibnizische Theodicäe von ihm erläutert und gegen mehrere Einwürfe vertheidigt. Sein wichtigstes Werk sind aber die Dilucidationes de Deo, anima et mundo. Dieses enthält eine kurze gedrängte Darstellung der leibniz Wolfischen Metaphysik, und zwar so, daß der innere Zusammenhang des Systems gar sehr dabey gewonnen hat. Ueberhaupt erklärte sich Bilfinger noch offener und bestimter für das leibnizische System, als Wolf gethan hatte, und man sieht aus seiner Darstellung am deutlichsten, wieviel in der Wolfischen Philosophie aus der leibnizischen entlehnt ist. — Andere eifrige Beförderer der Wolfischen Philosophie waren Georg Heinrich Riebov, Johann Christoph Harenberg, und Samuel Hollmann. Der erste, gebohren zu Lüchow 1703, ward Professor der Theologie zu Göttingen gleich nach Errichtung der Universität daselbst, und starb 1774 als Generalsuperintendent der Grafschaft Hoya und Prediger zu Hannover. Er vertheidigte insbesondre die Wolfische Philosophie gegen Lange und deßen

Re-

Recension von sechs und zwanzig gegen jene gerichteten Schriften, dekte die dabey obwaltenden Misverständniße und Verdrehungen auf, und that die Harmonie zwischen der Wolfischen Lehre und dem Christenthume, wie es von den besten Theologen gelehrt werde, mit einer Klarheit dar, die sehr viel zur größern Aufnahme jenes mitwirkte. Harenberg war im J. 1696 im Hildesheimischen von sehr armen Eltern gebohren. Er ward 1720 Rector an der Stiftsschule zu Gandersheim, nachher Pfarrer zu Bornhausen, im J. 1745 Professor am Collegium Carolinum und Probst zu St. Lorenz in Braunschweig, wo er 1774 starb. Er trat für Wolf gegen Lange auf; bewies diesem, daß es in philosophischen Untersuchungen und im Reiche der Wahrheitsforschung überhaupt nicht auf das Geschrey der Menge ankomme, sondern auf das Gewicht der Gründe; und stellte die Widersprüche in den Vorstellungsarten der Gegner Wolf's zusammen; hauptsächlich machte er auf die Verdrehungen mancher Lehrsätze der Wolfischen Metaphysik aufmerksam, die sich Lange und Buddeus erlaubt hatten, und zeigte, daß mehrere der angefochtensten Wolfischen Lehren nicht nur in den Schriften der bewährtesten Theologen, sondern auch in den eigenen ältern Schriften Lange's und Budde's vorkämen. Hollmann, als er noch Professor in Witten-

berg war, hatte anfangs gegen Wolf Partey genommen; ward aber, nachdem er die Schriften desselben selbst studirt hatte, ihm geneigter und vertheidigte ihn sogar; wiewohl er doch in der Folge einen eigenen Eklekticismus in seinen Lehrbüchern aufstellte.

§. 1079.

Die meisten Widersacher der Wolfischen Philosophie, so lange der Stifter dieser selbst lebte, waren durch Lange gereizt worden, als Schriftsteller gegen sie aufzutreten. Lange hatte hundert und dreyßig Fragen herausgegeben, welche das Unhaltbare und Gefährliche der neuen Lehre aufdecken sollten. Diese wurden von Carpov, Director des Gymnasium's zu Weimar, geb. zu Goslar 1699, gestorben zu Weimar 1768, zuerst unmittelbar, und nachher noch einmal gegen eine Vertheidigung derselben von einem Antiwolfianer, widerlegt. Auch Jacob Friedrich Müller, der sich anfangs in mehreren Schriften als Anhänger Wolf's gezeigt hatte, ward von Lange bewogen, gegen denselben zu argumentiren; er that aber dem Ansehn der Wolfischen Philosophie nur sehr geringen Abbruch. Da die meisten Angriffe der Anti Wolfianer gegen die Hypo-

Hypothese von der prästabilirten Harmonie gerichtet waren, so erhielt diese einen besondern Vertheidiger an Johann Ulrich Cramer, (geb. zu Ulm 1706; gest. 1772), einem Güngstlinge Wolf's, der unter seiner Anleitung zu Marburg Philosophie studirt hatte, auf seine Empfehlung auch Professor zu Marburg, in der Folge wegen seiner Kentniße in der Jurisprudenz Kammergerichtsassessor zu Wetzlar, und vom Kayser Carl VII in den Freyherrnstand erhoben wurde. Eben dieser zeigte auch den Nutzen und Gebrauch der Wolfischen Philosophie für das Studium der Rechtswissenschaft.

Die meisten der damals für und wider die Wolfische Philosophie gewechselten Streitschriften haben sich gegenwärtig verloren, und werden vielleicht in keiner Bibliothek mehr vollständig angetroffen. Vgl. v. Eberstein Gesch. der Logik und Metaphysik bey den Deutschen B. I. S. 184 ff.

§. 1080.

Aber nicht bloß durch ihre Apologeten, sondern auch durch eine große Zahl der angesehensten akademischen Lehrer, welche sich für die Wolfische Philosophie erklärten, und diesel-

be

be in ihren Lehrbüchern, wiewohl mit manchen Abänderungen im Einzelnen, darstellten, ward die Autorität derselben in Deutschland immer allgemeiner und verstärkter. Ich will hier nur einige der vornehmsten eigentlichen Wolfianer anführen. 1 Thümig, der mit Wolf das Schiksal der Verbannung aus Halle getheilt hatte, darauf als Professor der Philosophie und Mathematik und Pagenhofmeister in Cassel angestellt wurde, wo er 1728 starb. Von ihm sind Institutiones philosophiæ Wolfianæ vorhanden. 2 Johann Heinrich Winkler, gebohren 1703 zu Wingeldorf in der Niederlausitz, studirte zu Jena, wo Ridiger sein Lehrer war, ward hernach zuerst Lehrer an der Thomasschule zu Leipzig, und dann Professor bey der dortigen Universität. Er starb 1770. Ungeachtet ihn Ridiger gegen die Wolfische Philosophie einzunehmen gesucht hatte, so ward er doch durch eigenes Studium derselben für sie gestimt. Er schrieb ebenfalls Institt. philos. Wolfianæ. 3 Friedrich Christian Baumeister, Rector am Gymnasium zu Görlitz, gebohren 1708, gestorben 1785. Seine Compendien; Philosophia definitiva — Institt. philos. ration. — Institt. Metaphys. — waren zu ihrer Zeit sehr berühmt, und wurden vorzüglich beym Schulunterrichte in der Philosophie gebraucht. 4 Johann Christoph Gottsched, gebohren 1700 zu Judithenkirch in

Preu-

Preußen, studirte zu Königsberg, ward 1733 Lehrer der Dichtkunst in Leipzig, und 1734 Professor der Logik und Metaphysik. Er starb 1767 verachtet und verlacht von seinen Schülern, die ihn an Geist und Geschmack übertrafen, obgleich er sich wesentliche Verdienste um die deutsche Sprache und Literatur erworben hat. Er ist auch Verfasser eines philosophischen Lehrbuchs unter dem Titel: Erste Gründe der Weltweisheit. 4 Johann August Ernesti, bekanter als Philolog und Theolog, wie als Philosoph. Er wurde gebohren zu Tennstädt 1707, ward 1732 Lehrer an der Thomasschule zu Leipzig, 1742 Professor der Theologie bey der dortigen Universität, und starb 1781. Er folgte als Theologe dem Wolfischen Systeme. Sein berühmtes Handbuch ist: Initia doctrinæ solidioris. 5 Johann Peter Reusch, Prof. der Philosophie und Theologie zu Jena, wo er 1754 starb. Von ihm sind: Systema Logices und Systema Metaphysices. 6 Heineccius, der als Verfasser der Elementa philosophiæ rationalis hierher gehört. Er war gebohren 1680 zu Eisenberg, war Professor der Philosophie und Jurisprudenz zu Halle, zu Franeker, zu Frankfurt an der Oder, und starb als Preußischer Geheimer Rath zu Halle 1741. 7 Johann Justin Schierschmid, Professor der Rechte zu Erlangen, wo er 1778 starb. Er ist Ver-

fas-

fasser eines philosophischen Lehrbuchs nach Wolfischen Grundsätzen unter dem Titel: Philosophia rationalis. 8 Johann Nicolaus Froben, Professor der Mathematik zu Helmstädt, gestorben 1754, brachte die Wolfische Philosophie zur leichtern Uebersicht in Tabellen. Sein Werk hat den Titel: Brevis et dilucida Systematis Wolfiani dilucidatio. 8 Johann Gustav Reinbeck, gebohren 1682 zu Zelle, starb zu Berlin als Probst an der Peterskirche und Consistorialrath daselbst 1741. In seinen Gedanken über die Seele versuchte er einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit derselben. Die Verschiedenheit in der Vorstellungsart dieser Männer betraf nicht sowohl den Charakter des Systems überhaupt, als vielmehr einzelne Lehren, oder einzelne Beweisarten für gewiße Sätze, in denen sie von Wolf und von einander selbst abweichen. Die größte Differenz findet sich in den Erklärungen des Grundes der Harmonie zwischen Leib und Seele. So nahm Baumeister die prästabilirte Harmonie bloß als Hypothese an, und trug die Gründe für und wieder dieselbe ziemlich vollständig und unbefangen vor. Dagegen zogen Winkler, Gottsched, Ernesti, Reinbeck den physischen Einfluß vor, theils weil dieser mit der gemeinen natürlichen Vorstellungsart zusammenstimme, theils aus andern Gründen. Z. B. führte Reinbeck als Grund gegen die Hypothese der prästa-

prästabilirten Harmonie an, daß man zufolge derselben der Gottheit gewisse sündliche Handlungen des Menschen in Ansehung des Leibes zuschreiben müsse, was doch nicht geschehen dürfe. Ernesti wandte ein, daß bey dieser Hypothese die Körper ganz unnütz, und eine göttliche Offenbarung unmöglich wäre. Auch Reusch verwarf dieselbe, weil dadurch die Existenz der Körper ungewiß werde, sofern diese bey ihr ganz überflüßig wäre. Dergleichen einzelne Puncte ausgenommen, worin die Wolfianer von ihrem Lehrer abgiengen, waren sie übrigens dem Systeme dieses, und auch seiner Methode in der Behandlung der Philosophie sclavisch treu, und dadurch wurde der Fortschritt der Wissenschaft ein paar Decemien hierdurch nicht wenig gehindert. Wolf war auch selbst nicht mit mehrern seiner Schüler zufrieden.

§. 1081.

Ein Zeitgenosse Wolf's, der sich als Selbstdenker und auch als Gegner dieses hervorthat, war Andreas Ridiger. Er wurde zu Rochlitz im Meißnischen im J. 1673 von sehr armen Eltern gebohren. Seine Dürftigkeit ward Ursache, daß er erst im vierzehnten

Jah-

Jahre anfieng unter der Anleitung eines Verwandten sich den Studien zu widmen. Er begab sich hernach auf das Gymnasium zu Gera, und von dort auf die Universität zu Halle, wo er das Glück hatte, an Christian Thomasius einen Gönner zu gewinnen, der ihn zum Lehrer seiner Kinder wählte, und für seinen Unterhalt sorgte. Eine Krankheit nöthigte ihn, Halle zu verlassen, und nach Gera zurückzugehn. In der Folge lebte er eine Zeitlang zu Jena, und nährte sich vom Privatunterrichte, wobey er sich zugleich mit Theologie beschäfftigte; da er aber kein hinlängliches Auskommen fand, mußte er auch sich von Jena wieder entfernen. Im J. 1697 begab er sich nach Leipzig, und weil damals in Sachsen eine allgemeine Abneigung gegen die Theologen herrschte, die sich zu Halle gebildet hatten, Ridiger also sich nicht leicht Hoffnung machen konte, zu einer Predigerstelle in seinem Vaterlande befördert zu werden, so verließ er das theologische Studium, und trieb Jurisprudenz, gieng aber auch von dieser, da sie ihm misfiel, zum Studium der Medicin über. Ein Lieblingsgegenstand war für Ridiger immer die Philosophie gewesen, und seine ersten Schriften betrafen auch philosophische Materien; De vsu et abusu terminorum — De virtutibus intellectualibus integritati suae restitutis — De eo, quod omnes ideae oriantur a sensione — De no-

novis ratiocinandi adminiculis. Im J. 1703 ward er Doctor der Medicin zu Halle. Ein Diebstahl, durch den er den größten Theil seines Vermögens verlor, und eine anhaltende Krankheit, die sich mit dem Mangel verband, verursachten ihm ein sehr mühseliges Leben. Er hielt einige Jahre zu Leipzig, und wegen des Einfalls der Schweden in Sachsen zu Halle philosophische Vorlesungen mit großem Beyfalle, wiewohl es auch ihm hier nicht an Neidern und Widersachern fehlte. Im J. 1709 gab er sein berühmtes Werk; De sensu veri et falsi heraus, worin er die Logik nicht nur nach einer neuen Methode bearbeitet, sondern auch mit vielen neuen praktisch nützlichen Bemerkungen bereichert hat. Nachdem sich die politischen Verhältnisse in Sachsen verändert hatten, kehrte er wieder nach Leipzig zurück, und theilte hier seine Musse zwischen philosophischen Vorlesungen und medicinischer Praxis. Er hatte hier unter andern zwey Zuhörer, die so dankbar gegen ihn waren, daß ihm jeder derselben zwey tausend Thaler schenkte. Auch bekam er den Charakter eines Churfürstlichen Raths und Leibarztes. Wegen seiner Krankheit legte er gegen das Ende seines Lebens die Praxis ganz nieder, hörte auch auf Vorlesungen zu halten, und suchte bloß noch als Schriftsteller der gelehrten Welt nützlich zu werden. Er starb im J. 1731.

S. Stolle's Historie der Gelahrtheit Th. III. Supplem. S. 754. Vgl. *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 533.

§. 1082.

Ridiger vereinigte unstreitig große Gelehrsamkeit mit großem Scharfsinne. Er erkannte die Mängel der gangbaren Philosophie, und legte es auf eine Verbesserung derselben überhaupt an; obwohl er doch nicht zur Festigkeit der Ueberzeugung von der Wahrheit seines eigenen Systems gelangt zu seyn scheint, da er, wie die verschiedenen Ausgaben seiner Schriften beweisen, immer daran änderte. Das größte Verdienst hat er sich um die Logik, und namentlich um die Lehren vom Wahren und Wahrscheinlichen erworben. Mit den größten Lobsprüchen erhob er die Analytik des Aristoteles, welche von seinen Zeitgenossen nur darum verkannt werde, weil sie dieselbe nicht verstanden hätten. Inzwischen, behauptete er, daß Aristoteles sehr wichtige Materien ausgelassen, oder nicht mit der erfoderlichen Gründlichkeit und Vollständigkeit abgehandelt habe, und dadurch sey er bewogen

gen worden, sein eigenes Werk de sensu veri et falsi auszuarbeiten. In diesem rühmte er sich alle Regeln aus apodiktischen Principien hergeleitet, und hauptsächlich den Unterschied der mathematischen Schlußart von der philosophischen, und der metaphysischen von der disciplinalen aufgeklärt zu haben, aus deren Verwirrung eine große Menge von Irrthümern hervorgegangen sey. Das meiste Eigenthümliche enthält, auch nach seiner eigenen Versicherung, erstlich die Lehre von der Definition und Eintheilung, als dem Fundamente aller Demonstration, wovon wiederum das wahre Fundament der Affirmation, Negation, des Allgemeinen und des Besondern abhängt. Ein anderer Hauptpunct, deßen Behandlung Ridiger als neu und ihm eigenthümlich auszeichnet, betrifft die Verschiedenheit der Demonstration, die er in eine anschauliche (sensualis), intellectuale (idealis), und wörtliche (verbalis) sondert. Die erste ist die mathematische Demonstration. Sie wird dadurch charakterisirt, daß sie verschiedene sinnliche Merkmale lehre, die der weniger aufmersame leicht übersieht, aus deren Verbindung aber doch eine merkwürdige Wahrheit hervorgeht. Ridiger erläutert diese Erklärung durch das Beyspiel vom Pythagorischen Lehrsatze. Die mathematische Schlußart wird bewirkt durch das Zählen gleicher Momente; denn das Zählen

len ist nichts anders als ein Modus gleiche Momente unmittelbar zu empfinden, und eben dasselbe ist die mathematische Schlußart. Hieraus erhellt auch, worin sich die mathematische Schlußart von der intellectualen syllogistischen unterscheide. Bey der leztern wird aus einem Saze ein anderer hergeleitet; bey jener hingegen wird aus Vielen Ein Saz bewiesen; denn die mehrern einzelnen sinnlichen Merkmale beweisen die Conclusion. Ferner in jener wird argumentirt durch Assumtion oder Transsumtion einer Idee; bey dieser wird keine neue Idee assumirt; sondern die Conclusion entspringt aus der Vereinigung mehrer anschaulicher Merkmale durch Zählen, nicht durch Subsumiren. Daher ist auch die mathematische Schlußart nicht an die Regeln des Syllogismus gebunden; dieser erfodert eine bestimte Zahl der termini, jene nicht. Ridiger folgerte hieraus, daß mathematische Gegenstände nicht durch eine intellectuale Schlußart erkant werden könten, und umgekehrt nicht metaphysische und moralische Materien durch eine mathematische. Er bestimt bey dieser Gelegenheit den Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie überhaupt. Jene entlehnt ihre Principien von der Möglichkeit; ihre ganze Schlußart ist auf diese gerichtet, beginnt von dieser und endigt in diese. Fängt z. B. die Mathe-

thematik vom Puncte, der Linie, der Fläche, von unendlich kleinen Theilen an, so fängt sie ohne Zweifel von Dingen an, die bloß möglich, und zwar bloß für die göttliche Allmacht möglich sind; denn da für diese auch non entia möglich sind, so kann Niemand wissen, ob nicht auch jenen eine Möglichkeit zukomt. Sofern aber die Mathematik sich in Probleme endigt, ist es wiederum keinem Zweifel unterworfen, daß sie mit der Entdeckung von Möglichkeiten endigt. Denn die Natur der Probleme liegt eben darin, daß sie die Möglichkeit von Etwas anzeigen. Es ist der Mathematik eigen, aus non entibus Vortheil, und noch dazu nicht geringen Vortheil zu ziehen, woraus sich ergiebt, daß sie ihre Principien von der bloßen Möglichkeit hernimt. Der Grund aber davon, daß sie sich in Möglichkeiten endigt, ist dieser, weil, um das Mathematisch Mögliche wirklich zu machen, oft nichts weiter erfoderlich ist, als der Wille des Deducirenden; anstatt daß das Philosophisch Mögliche oft auf göttlicher Kraft, oft auf der Gunst und dem Willen anderer Menschen beruht, wenn es zur Wirklichkeit gelangen soll. Mit der Philosophie verhält es sich hierin ganz anders. Diese geht nicht von der bloßen Möglichkeit aus, sondern von der Empfindung und Realität (a sensione et realitate), und hütet sich sorgfältig davor, daß sie nicht

auf Definitionen oder andere Principien sich stütze, denen eine bloße Möglichkeit zukomt, sofern aus diesen niemals Realitäten geschlossen werden können. Bey philosophischen Problemen ist die Bestimmung der Möglichkeit und die Demonstration, worauf bey den mathematischen allein gesehen wird, selten von einigem Belange; denn die Gegenstände der moralischen Probleme werden fast alle durch die Gunst, oft auch durch den Unwillen der Menschen, oft durch Geld (favore, saepe indignatione hominum ac pecunia) verwirklicht; die Gegenstände der physischen aber durch die Kräfte der Natur; und daß die Gegenstände jener Probleme so verwirklicht werden, bedarf nicht einer künstlichen Demonstration, indem es schon durch die gemeine Erkentniß eingesehen wird. Das Geschäfft der Philosophen ist vorzüglich dieses, daß sie die Art, wie ein möglicher Gegenstand wirklich werden könne, aus Gründen der Wahrscheinlichkeit darthun; z. B. wie die Gunst der Menschen, Geld, Naturkräfte bewirkt werden können; anstatt daß die Mathematiker für die Wirklichkeit des bloß Möglichen nicht sorgen, weil es in den meisten Fällen eine vergebliche Untersuchung ist, wie wir eine Zahl, Linie, Winkel, Cirkel oder ähnliche Figur erlangen können. Wenn zuweilen in der angewandten Mathematik die Frage ist, wie eine gewiße Zahl oder Größe

zu

zu erlangen sey, so bestimmen die Mathematiker nur den Begriff dieser Zahl oder Größe, und überlassen die Sorge für die Verwirklichung derselben den Philosophen. Ridiger gab auch noch andere Verschiedenheiten zwischen Mathematik und Philosophie an in Ansehung der Axiome, Definitionen, der Eintheilung, die sich hier nicht weiter erörtern lassen. Die wörtliche Schlußart (ratiocinatio verbalis), ist den beyden ersten insofern entgegengesetzt, daß bey jenen neue Wahrheiten aus einem realen Zusammenhange entspringen; bey dieser aber nicht. Die wörtliche Schlußart findet alsdenn statt, wenn die Gegenstände durch Worte bezeichnet werden, diese nach grammatischen Regeln zusammenhangen, und aus diesem Zusammenhange ein Schluß hergeleitet wird. Dieser Schluß ist zuweilen nothwendig, da sich nicht über die Dinge raisonniren und schließen läßt, wenn nicht vorher die Wörter, deren man sich zur Bezeichnung derselben bedient, genau bestimt sind. Ein Beyspiel eines verbalen Schlußes ist folgendes: Tapfer handeln und dulden ist Römisch; Die Tapferkeit und Geduld sind also römische Tugenden. Die Conclusion ist hier von der Prämisse bloß grammatisch verschieden. Ridiger macht die feine Bemerkung, daß man diese verbalen Schlüße am häufigsten in der Stoischen Philosophie antreffe, und daß

 sie

sie insbesondere zu der eigenthümlichen Manier des Seneca gehören. Sie können aber leicht zu leeren Wortspielereyen verleiten: ein Fehler, der auch bey Stoischen Schriftstellern nicht selten ist.

In der neuen Ansicht, die Ridiger von der Logik giebt, ist sehr viel Einseitiges und Dunkles. Das zeigt sich auch bey der im § erörterten Unterscheidung der Schlüße in sinnliche, ideale, und wörtliche, die er machte, und der es an einem richtigen Unterscheidungsgrunde gebrach. Zwischen den idealen und wörtlichen Schlüßen ist keine wahre Verschiedenheit; denn beyde gehen nach Ridiger's Ausdrucke von der Realität aus, und daß bey den letztern die Conclusion sich von der Prämisse bloß grammatisch unterscheidet, berechtigt nicht, eine eigene specifisch verschiedene Gattung daraus zu machen. Es sind die sogenannten verbalen Schlüße nichts weiter als nur unmittelbare Schlüße, wo aus der Wahrheit oder Falschheit eines Satzes auf die Wahrheit oder Falschheit des gleichgeltenden geschlossen wird, die also überhaupt genommen völlig einerley Charakter mit den idealen Schlüßen haben. Eher könte man den Unterschied zwischen den sinnlichen und idealen Schlüßen gelten lassen, sofern bey jenen construirte, bey diesen bloße Begriffe zum Grunde liegen. Ridiger ahndete die wahre Differenz zwischen Philosophie und Mathematik, ohne sie doch gehörig zu fassen oder auszudrücken.

Die

Die Mathematik geht nach ihm von der Möglichkeit aus und endigt in die Möglichkeit; die Philosophie hingegen geht von der Empfindung und der Wirklichkeit aus, und hat mit dieser allein zu thun. Es läßt sich hiergegen einwenden, daß nach dieser Erklärung alle Träumereyen, wenn sie nur logisch richtig gedacht sind, insoweit sie bloß Möglichkeiten zum Gegenstande haben, zur Mathematik gehören. Auch dachte Ridiger hier gar nicht daran, daß die von ihm sogenannte mathematische Möglichkeit, wenn sie einmal bestimt ist, in ihrer Anwendung auf den Sinnenstoff mit Nothwendigkeit verbunden ist, und das Gegentheil schlechthin ausschließt; anstatt daß die bloß logische Möglichkeit, auf welche er gar keine Rücksicht nahm, immer bloße Möglichkeit bleibt, und keine Nothwendigkeit im Bewußtseyn hat, weil das Gegentheil derselben immer statt finden kann. Er berief sich sogar, um den Gebrauch der mathematischen Möglichkeit zu rechtfertigen, darauf, daß Gott nach seiner Allmacht auch non entia wirklich machen könne, und folglich sich auch annehmen lasse, daß das Mathematisch Mögliche in der That der Verwirklichung fähig sey; er gab also dem Mathematisch Möglichen keinen höhern Werth, als dem bloß Logisch Möglichen. Der eigenthümliche Charakter des mathematisch Möglichen liegt darin, daß die Willkühr, womit dasselbe bestimt wird, ausser an die Gesetze der Logik, auch an die Gesetze der reinen sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit, die den Stoff desselben ausmachen,

chen, gebunden ist, und der Mathematiker daher bey aller Willkühr, womit er verfahren mag, doch niemals über diese hinausgehn darf, wenn er sich nicht in Unsinn verlieren will. Dahingegen das bloß Logisch Mögliche nur die Gesetze der Logik befolgen muß, in Ansehung seines Objects aber nicht weiter an Gesetze gebunden ist, und deßwegen aus bloßen Träumen bestehn kann, deren Wirklickkeit nie bewährt werden mag. Eben diese Verwechslung des Mathematisch Möglichen mit dem Logisch Möglichen hatte auch Einfluß auf Ridiger's Bestimmung des Eigenthümlichen der Philosophie. Wenn diese sich bloß mit dem Wirklichen beschäfftigen, und deßwegen von der Empfindung und Realität (a sensione et realitate) ausgehn sollte, so wurde hierdurch die Natur des Möglichen überhaupt und das Verhältniß desselben zum Wirklichen ganz vom Bezirke der Philosophie ausgeschlossen; und in die Mathematik konte gleichwohl diese Untersuchung eben so wenig gehören, als in irgend eine andere empirische Disciplin. Auch setzte das von Ridiger angenommene Kriterium der Philosophie voraus, daß die Empfindung als solche das Wirkliche enthalte, und daß sich das Realprincip bestimmen lasse, auf welches die Philosophie fussen könne.

Bey dem allen enthält doch Ridiger's Distinction der Mathematik und Philosophie, wie ich schon gesagt habe, eine Ahndung des wahren Unterscheidungsgrundes Beyder; nur brachte er diesen nicht auf einen bestimten

und

und deutlichen Begriff. Die Mathematik muß ihre Begriffe construiren, d. i. die Synthesis der Elemente von Raum und Zeit kann nie ohne Anschauung statt finden; anstatt daß die Philosophie es lediglich mit Begriffen zu thun hat, denen die Anschauung fehlt. Ferner: die Mathematik beruht auf willkührlichen und gemachten Begriffen; sie schafft und bestimt durch ihre Definitionen die Gegenstände, und geht von Axiomen aus. Das darf sie auch thun, weil die Willkühr, womit die Begriffe gemacht, und die Axiome bestimt werden, doch immer unter den nothwendigen Gesetzen der reinen sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit steht; und, da die Körperwelt nur nach diesen Gesetzen vorgestellt werden kann, jene Axiome und Begriffe allemal ihre wirkliche Anwendung finden. Dies war es eigentlich, was Ridiger im Sinne hatte, wenn er behauptete, die Mathematik fange bloß von Möglichkeiten an und endige mit Möglichkeiten oder mit Problemen. Es giebt objectiv keine wirkliche Einheit, keinen wirklichen Punct, keine wirkliche Linie u. w., und wenn der Mathematiker dergleichen als Axiome postulirt, so geht er allerdings bloß von Möglichkeiten aus. Allein diese Möglichkeiten haben doch in der Natur des Raumes und der Zeit einen Grund; sie lassen sich construiren, und die Gültigkeit ihrer Anwendung auf die Körperwelt wird durch die Erfahrung bewährt. Der Skepticismus kann also den Gebrauch der Mathematik dadurch nicht

auf=

aufheben, daß er zeigt, sie gründe sich zuletzt auf willkührlichen Axiomen, die sich an und für sich und objectiv nicht documentiren lassen. Bey der Philosophie ist hiervon das Gegentheil. Diese beruht nicht auf willkührlichen und gemachten Begriffen; sie kann nicht von Axiomen ausgehn, und durch ihre Definitionen die Gegenstände bestimmen; sondern, wenn ihre Begriffe nicht leer und erträumt seyn sollen, so müssen diese ein reales Fundament haben; die Principien, von denen sie ausgeht, müssen nothwendig und durch sich selbst evident seyn; die Objecte bestimmen bey ihr die Definitionen, nicht umgekehrt. Die Mathematik ist daher einer apodiktischen Gewißheit fähig; die Philosophie bleibt der Skepsis ausgesetzt, so lange sie ihr reales Fundament, worauf sie sich stützt, und die Nothwendigkeit und Evidenz ihrer Principien nicht beglaubigen kann.

Soll demnach der vom Ridiger angenommene Unterschied zwischen der sinnlich mathematischen und der ideal philosophischen Beweisart eine gültige Bedeutung haben, so muß man ihn so erklären, daß der mathematische Beweis aus construirten Begriffen, der philosophische aus bloßen Begriffen geführt wird.

§. 1083.

Fortsezung. Als die Hauptlehre der Logik betrachtete Ridiger die Theorie von den verschiedenen Arten, die Existenz und das Wesen der Dinge aufzufinden, und er glaubte, auch durch seine Bearbeitung dieser die Logik gar sehr erweitert zu haben. Quod si autem Logica, sagt er, et existentias rerum et essentias invenire doceat, non video, quid vltra exspectari possit. Offenbar gieng er aber hier über das Gebiet der Logik hinaus, und zog auch metaphysische Untersuchungen mit in dieselbe hinein; was wiederum beweist, daß er die Logik aus einem unrichtigen Gesichtspuncte faßte und behandelte. Zu der obigen logischen Theorie, die Existenz und das Wesen der Dinge aufzufinden, rechnete er insbesondre auch die Lehren von der Wahrscheinlichkeit, von den Causalschlüßen, und den praktischen Schlüßen. In Ansehung der erstern beschwerte er sich über den Zustand, worin seine Vorgänger, auch die neuesten, des Cartes, Gassendi, Locke u. a. diese Lehre gelassen hätten. Man habe die Natur des Wahrscheinlichen und seinen Werth in Beziehung auf die Erkentniß der wirklichen Beschaffenheit der Dinge ganz unrichtig beurtheilt. Eine Ursache hiervon fand er in dem gewöhnlichen Studium der alten Schriftsteller, die fast sämtlich falsche Begriffe

vom

vom Wahrscheinlichen gehabt hätten, und diese auf die Neuern vererbten. Da die republicanische Verfassung Griechenland's und Rom's viele Redner hervorbrachte, und diese das Wahrscheinliche nur zur Ueberredung, nicht zur Erkentniß der Wahrheit, benutzten, so hat dies die Folge gehabt, daß selbst ihre Philosophen das Wahrscheinliche mit der Meynung und Ueberredung verwechselten. So erklärt Aristoteles das Wahrscheinliche für dasjenige, was Allen, oder den Meisten, oder den Weisern scheint, und zwar den leztern entweder überhaupt, oder den Meisten, oder den Berühmtesten. Wer eine Erklärung der Meynung oder Ueberredung verlangt, findet sie hier; aber das eigentliche Wahrscheinliche, soferne es eine Beziehung auf Wahrheit hat, ist nicht erklärt. Warum soll das Wahrscheinliche in den Meynungen der Menschen gesucht werden, und nicht in den Dingen selbst? Gesetzt, daß keine jener Meynungen wahrscheinlich ist, und eine neu erdachte uns vorgelegt wird, wie es z. B. mit dem Copernicanischen Weltsysteme der Fall war; so müßte man diese neue Meynung bloß wegen ihrer Neuheit als unwahrscheinlich verwerfen, und damit wäre uns die Erkentniß neuer Wahrheiten für immer unmöglich gemacht. Ferner, um das Wahrscheinliche kennen zu lernen, soll man Alle, oder Mehrere,

oder

oder die Weisesten fragen. Das ist eben so, sagt Ridiger, als ob man Jemanden, der die Mittel zur Seligkeit kennen lernen wollte, den Rath gebe, er solle zugleich Christus und Belial fragen. Denn bey bloß wahrscheinlichen Dingen, wenn die Evidenz der Sache den Verstand nicht zum Beyfalle zwingt, werden die Weisen nie mit dem großen Haufen übereinstimmen; und sobald dieser Fall wirklich eintritt, was ist alsdenn zu thun? Auch Locke nahm zwey Kriterien des Wahrscheinlichen an, das Zeugniß und die Erfahrung In jenem stimte er mit dem Aristoteles überein, und beurtheilte dadurch, daß er dasselbe für ein allgemeines, nicht für ein bloß particulares Kriterium nahm, das Wahrscheinliche unrichtig. Die Erfahrung läßt sich ebenfalls nicht immer als Kriterium des Wahrscheinlichen anwenden; z. B. nicht bey der hermeneutischen Wahrscheinlichkeit; denn was ein Schriftsteller mit gewißen dunkeln Worten für einen Sinn verbunden habe, läßt sich zuweilen weder durch das Zeugniß Anderer, noch durch Erfahrung ausmachen. Die Wahrscheinlichkeit der Copernicanischen Hypothese vom Weltsysteme könte weder durch Zeugniß, noch durch Erfahrung entschieden werden. Bey der Beurtheilung des Ridiger von den Erklärungen des Gassendi und Des Cartes vom Wahrscheinlichen will ich hier nicht

verweilen; sondern nur seine eigene anführen. Er hält das Wahrscheinliche für einen Schluß, wo wir aus der Uebereinstimmung mehrer Wahrnehmungen in einer gewißen Voraussezzung, die den Sinnen nicht unmittelbar einleuchtet, eine Erkentniß herleiten, deren Gewißheit jedoch nicht die Möglichkeit des Gegentheils ausschließt. Est probabilitas ratiocinatio, qua ex plurium sensionum convenientia in suppositione quadam sensui immediate haud obvia concludimus, certitudine omni exceptione haud majore. Um aber jene Uebereinstimmung der Wahrnehmungen mit der Voraussetzung recht zu verstehn, ist zu bemerken: sie muß von der Beschaffenheit seyn, daß die Voraussetzung (Hypothese) gleichsam das Princip ausmacht, und die mehrern damit übereinstimmenden Wahrnehmungen daraus entweder als nothwendige oder als zufällige Conclusionen fließen. Z. B. Angenommen mit dem Copernicus, daß die Sonne im Mittelpuncte der Planeten stehe, so folgen aus diesem Principe mehrere Wahrnehmungen als Conclusionen; daß der Mars sich zuweilen rückwärts bewegen wird; daß der Stand der Erde nie zwischen der Sonne und dem Mercur seyn werde u. w. Wenn die Wahrnehmungen nicht mit der Hypothese zusammentreffen, so geschieht dies entweder, weil sie schwierig und dunkel, oder weil sie der-

derselben widersprechend sind. Beydes ist nicht mit einander zu verwechseln, wenn man das Wahrscheinliche richtig beurtheilen will. Denn auch bey einer richtigen Hypothese über einen Gegenstand kann es Wahrnehmungen denselben betreffend geben, die sich nicht mit ihr in Harmonie bringen lassen, nicht weil sie ihr zuwider liefen, sondern wegen ihrer Schwierigkeit und Dunkelheit, da uns gewiße Umstände unbekant sind, die wir doch zur deutlichen Auffassung der Wahrnehmungen kennen müßten. Wollte man z. B. auch die Copernicanische Hypothese vom Weltsysteme als wahr annehmen, so könnte man doch vielleicht mehrere Wahrnehmungen nicht mit ihr vereinigen, z. B. nicht die rückgängigen Bewegungen der Planeten, so lange die Natur der scheinbaren Bewegung unbekant ist; demungeachtet bliebe jene Hypothese immer wahr. Also einige dunkle und schwierige Wahrnehmungen, die sich nicht mit einer Hypothese vereinigen lassen, machen diese nicht immer unwahrscheinlich. Wohl aber ist dieses der Fall, wenn jener Wahrnehmungen viele sind; denn hier ist nicht glaublich, daß uns so viele Umstände eines Objects unbekant seyn sollten, aus denen so viele schwierige Wahrnehmungen entspringen; sondern es läßt sich eher annehmen, daß wir eine falsche Hypothese vor uns haben, falls wir anders dieser nicht blindlings beypflichten

wollen. So lassen sich gegen die Theorie des Carresius von den Kometen mehr als zehn Wahrnehmungen anführen, die nicht mit derselben zu vereinigen stehn, und aus denen man mit Wahrscheinlichkeit auf die Falschheit der Hypothese schließen kann. Unter schwierigen Wahrnehmungen werden hier auch nicht solche verstanden, die es etwa für einzelne unerfahrne ununterrichtete oder im Denken ungeübte Individuen, sondern die es für den Verstand überhaupt sind, so daß dieser sie nicht als Conclusionen aus der Hypothese herleiten kann, ob sie gleich dieser auch nicht geradehin widersprechen; denn ist das letztere, so sind nicht mehr bloß schwierige Wahrnehmungen, sondern die ganze Hypothese wird durch sie umgestoßen. Alle Wahrscheinlichkeit ist entweder theoretisch oder praktisch; jene bezieht sich auf Erkenntniß; diese auf das Handeln; jene ist im Gedächtniße, diese im Urtheile gegründet, beydes aber zum Behufe der Demonstration. Da die von uns im Gedächtniße behaltenen Gegenstände unsern Sinnen nicht unmittelbar gegenwärtig sind, so müssen sie entweder von Andern beobachtet und uns mitgetheilt seyn, oder wir selbst haben die Beobachtung gemacht, daß Etwas sich beständig auf diese oder jene Art ereignet habe, und daraus ziehen wir den Schluß, daß es auch künftig sich so ereignen werde. Beruht

dieser Schluß auf der Beobachtung Anderer, so stützt sich das Wahrscheinliche auf das Zeugniß, und heißt historische Wahrscheinlichkeit; beruht er auf der eigenen Beobachtung, so stützt sich das Wahrscheinliche auf die Erfahrung, und wird die medicinische Wahrscheinlichkeit genannt. Also die Lockischen Kriterien des Wahrscheinlichen gelten nur einem Theile desselben, dem Wahrscheinlichen, das sich auf das Gedächtniß gründet, wie es Rüdiger nennt, dem unwichtigern Theile. Sie sind folglich offenbar zu einseitig. Beyde Arten des Wahrscheinlichen, sowohl das auf Zeugniß, als das auf Erfahrung gegründete, lehren uns nur das Daseyn der Gegenstände erkennen; z. B. das medicinisch Wahrscheinliche die Existenz der Wirkung der Ursache; ein Arzneymittel werde bey diesem Kranken eben die Wirkung haben, die es bey vielen andern gehabt hat; das historisch Wahrscheinliche die Existenz der Ursache: die Schriftsteller werden haben die Wahrheit sagen wollen, da sie einstimmig dasselbe sagen. Mit Recht werden daher auch beyde Arten des Wahrscheinlichen auf das Gedächtniß zurückgeführt, oder, wie es Rüdiger ausdrückt, unter der probabilitas memorialis begriffen. Denn eine historische Begebenheit kann nicht besser erkannt werden, als durch die Wahrnehmung und das Gedächtniß derer, die dabey

bey gegenwärtig sind; diese Erkentniß ist also recht eigentlich eine Gedächtnißsache; und die medicinische Wahrscheinlichkeit ist desto größer, je größer die Erfahrung ist, worauf sie beruht; um eine mannichfaltige Erfahrung zu behalten, wird aber ein besonders gutes Gedächtniß erfodert. Das Wahrscheinliche, welches durch Raisonnement bestimmt wird (probabilitas judiciosa), bezieht sich auf das Wesen der Dinge, insbesondere aber auf das moralische Wesen oder die Sprache der Menschen. In der ersten Beziehung nennen wir das Wahrscheinliche physisch, in der zweyten politisch, in der dritten hermeneutisch. So wie es nun bey dem obigen zum Gedächtniße gehörigen Wahrscheinlichen (probabilitas memorialis) zwey Kriterien gab, das Zeugniß und die Erfahrung; so sind Kriterien der physischen Wahrscheinlichkeit die elastisch mechanischen Phänomene (phaenomena elastice mechanica); der politischen die moralischen Handlungen (actiones morales), der hermeneutischen das Vorhergehende und Folgende (antecedentia, et consequentia). Ferner so wie die Uebereinstimmung der Wahrnehmungen das allgemeine Kriterium des Wahrscheinlichen ist, so sind genau zu reden, nicht sowohl das Zeugniß, die Erfahrung, die Phänomene, die Handlungen, das Vorhergehende und Folgende, schlechtweg die

Kri-

terien der besondern Wahrscheinlichkeit; sondern vielmehr ihre Uebereinstimmung in der angenommenen Hypothese ist es. Die bisher charakterisirten Arten des Wahrscheinlichen betreffen nur das Vergangene oder Gegenwärtige, nicht das Künftige. Es ist aber der praktischen Wahrscheinlichkeit eigen, aus der Natur des Gegenwärtigen das Künftige zu entwickeln. Wann sie dies thut, so hat sie mit der theoretischen Wahrscheinlichkeit gemein, daß sie, wie diese, sich auf die Uebereinstimmung der Wahrnehmungen stützt; aber darin ist sie von dieser verschieden, daß sie, gleich wie diese aus der Uebereinstimmung der Wahrnehmungen als eben so vieler Wirkungen die Ursache herleitet, jene aus der Uebereinstimmung der Ursachen die Wirkung vorher sagt. Die Aerzte sagen z. B. aus der Uebereinstimmung der Symptome den Ausgang der Krankheit vorher; die Politiker aus der Uebereinstimmung verschiedener sehr gereizter Leidenschaften irgend eine politische Begebenheit. Die theoretische Wahrscheinlichkeit bedarf zur Aufklärung noch einer genauern Vergleichung mit der praktischen, damit deutlicher eingesehen werde, wie man bey jener aus den Wirkungen die Ursache; bey dieser aus den Ursachen die Wirkung beurtheile. Bey der historischen Wahrscheinlichkeit bestehn die mehrern Wirkungen aus den verschiednen

Zeugnißen der Schriftsteller; sucht man die Ursache davon auf, so wird die Wahrheit angegeben. Bey der medicinischen Wahrscheinlichkeit bestehn die mehrern Wirkungen aus verschiedenen Erfahrungen; die Ursache ist irgend eine gemeinsame Kraft, die sich in einem vorliegenden Falle eben so äussern werde, wie sie sich in andern geäussert hat. Bey der physischen Wahrscheinlichkeit machen die elastisch mechanischen Phänomene die mehrern Wirkungen aus; die Ursache ist die verschiedene Vereinigung der Elemente und Figuren. Bey der politischen Wahrscheinlichkeit sind die Wirkungen mehrere Handlungen: die Ursache ist der Charakter des Gemüths. Endlich bey der hermeneutischen Wahrscheinlichkeit sind das Vorhergehende und Folgende die mehrern Wirkungen; die Ursache ist die Gesinnung des Schriftstellers. Bey der praktischen Wahrscheinlichkeit ist diese Ordnung gerade umgekehrt. Vereinigen sich z. B. mehrere physische Ursachen, der Stand der Planeten, eine gewiße Mondsphase, der Nordwind, so wird Kälte prophezeiht; oder treffen mehrere moralische Ursachen zusammen, ein leichtsinniger Charakter des Fürsten, ein ehrgeiziger Minister, Beleidigung dieses Ministers von einem andern Fürsten, so prophezeiht man Krieg. Sofern nun die Wahrscheinlichkeit hier aus der Vereinigung der Ursachen ent-

entspringt, kann es seyn, daß wir einige von den Ursachen mit Gewißheit, andere nur wahrscheinlich erkennen: dann ist das Urtheil in Ansehung des künftigen Ereignisses desto wahrscheinlicher, je größer die Zahl der von uns erkannten gewißen Ursachen ist. Wenn man z. B. gewiß weiß, daß die Schatzkammer eines Regenten erschöpft sey; daß die Unterthanen rebelliren; daß der Regent die Absicht habe, eine andere Macht anzugreifen, als mit welcher er bisher in einen Krieg verwickelt war; hingegen nur wahrscheinlich weiß, daß der eine Regent von geitzigem und wohllüstigen Charakter, der andere umgekehrt von wohllüstigem und ehrgeitzigen Charakter, und daß die Gemahlinn des letztern eine Freundinn des Vergnügens ist; so läßt sich hieraus schliessen, daß im Kurzen Friede seyn werde. Bey dem Schlusse aus Ursachen auf eine künftige Wirkung ist es wohl möglich, daß die Wahrscheinlichkeit zwiefach wird; denn es lassen sich zwey und mehr Hypothesen denken, mit denen die Ursachen auf gleiche Weise zusammenstimmen. Ridiger verbindet mit diesen mehrere lehrreiche Regeln. Da der Schluß auf das Wahrscheinliche allemal die Uebereinstimmung mehrer Wahrnehmungen erfordert; so kann keine Wahrscheinlichkeit statt finden, wenn es an der Mehrheit der Wahrnehmungen gebricht. Daher ist das aus der Etymologie abgeleitete Wahrscheinliche oft zu verwerfen, weil es nur

auf Einem Datum, der Etymologie, beruht. Wie die Wahrnehmungen beschaffen seyn müssen, muß nach dem Objecte beurtheilt werden. Z. B wenn gefragt wird; In welcher Jahrszeit kam Adam zuerst in's Paradies? kann man nicht antworten: Im Frühlinge, weil dieses die angemessenste Jahrszeit zu seyn scheint; denn hier hängt die Entscheidung vom historischen Zeugnisse ab, was gänzlich fehlt, und also läßt sich über jene Frage überall nichts mit Wahrscheinlichkeit festsetzen. Eine andere Regel, welche Ridiger einschärft, ist folgende: Man muß die Wahrscheinlichkeit nicht mit der bloßen Möglichkeit verwechseln, ungeachtet dieses unter den Gelehrten häufig geschieht. Der Unterschied zwischen dem Wahrscheinlichen und Möglichen liegt darinn: Jenes ist eine Art des Wahren; dieses ist ausserhalb der Sphäre des Wahren; jenes ist in Beziehung auf denselben Gegenstand nur Eines; dieses kann sehr vielfach seyn; zu jenem ist die Uebereinstimmung mehrer Wahrnehmungen erforderlich; zu diesem gehört nichts weiter, als daß nur keine Wahrnehmung ihm gerade zu widerspreche; aus jenem ergeben sich von selbst mehrere Wahrnehmungen; mit diesem können dieselben nur mühsam und künstlich und unter Voraussetzung dieser und jener anderer Fictionen vereinigt werden. Um nun das Wahrscheinliche und Mögliche nicht zu verwechseln,

wer-

werden noch mehr Kriterien beyder angegeben. Wenn alle Wahrnehmungen sich aus einer Hypothese erklären lassen, ist die Wahrscheinlichkeit die größte; bleiben einige schwierige (nicht leicht mit der Hypothese zu vereinigende) Wahrnehmungen übrig, ist die Wahrscheinlichkeit kleiner; wenn eben so viel Wahrnehmungen sich aus der Hypothese erklären lassen, und eben so viel nicht, so ist das Wahrscheinliche zweifelhaft; lassen sich weniger Wahrnehmungen aus ihr erklären, als schwierige übrig bleiben, so findet die Unwahrscheinlichkeit statt; wenn weder Wahrnehmungen mit der Hypothese einstimmen, noch auch ihr widerstreiten, so drückt sie eine bloße Möglichkeit aus; widerstreiten ihr endlich einige schlechthin, so ist sie falsch. Da aber Manche bloße Möglichkeiten für Wahrscheinlichkeiten auszugeben pflegen, so sind wiederum zur Prüfung zwey Kriterien brauchbar: Erstlich: Wenn eine Hypothese nicht wahr ist, so müssen die Erfinder derselben ihr allemal mit neuen entweder eben so falschen, oder doch gewagten Hypothesen zu Hülfe kommen, um ihre Unwahrscheinlichkeit zu verdecken, und nach diesen letztern läßt sich denn die erstere oft leichter würdigen. Zweytens: Wenn neue Hypothesen zu Hülfe genommen werden, so wird oft etwas Anders bewiesen, als was bewiesen werden sollte. Den Fehler, die Möglich-

keit mit der Wahrscheinlichkeit verwechselt, und jene statt dieser dem Publicum aufgeheftet zu haben, wirft Ridiger insbesondere dem Cartesius vor, und führt davon mehrere in der That auffallende Beyspiele an. Im Tractate de formatione foetus erklärt Cartesius die Bildung des Herzens so: „Wenn der männliche und weibliche Samen sich vermischen, so entsteht eine Gährung" (eine bloß mögliche Voraussetzung); „aus dieser Gährung entsteht die Wärme;" (abermals eine bloß mögliche Voraussetzung); „und diese Wärme bewirkt, daß einige Theile der Masse sich vereinigen, nachher sich ausdehnen, und indem sie andere umschliessen, diese zusammen drücken; so bildet sich das Herz." Eben diese Erklärung der Bildung des Herzens, sagt R., läßt sich auch auf den Magen anwenden.

Ridiger de Sensu veri et falsi lib. III. cap. 1. sq.

§. 1084.

Noch will ich etwas über Ridigers Theorie von den Causalschlüßen und praktischen Schlüßen, die ebenfalls auf die Erkentniß der Wesen

Wesen der Dinge gerichtet sind, hinzufügen. Das Wesen der Dinge ist den Sinnen verborgen, aber nicht die Wirkungen und Mittel; daher muß man jenes aus diesen zu finden suchen. Es kann von einer Wirkung mehrere Ursachen, und für ein Mittel mehr Zwecke geben; in den Ursachen und Zwecken aber besteht alles Wesen, in jenen das physische, in diesen das moralische; kennen wir dasselbe nicht, so ist es wenig oder nichts, was wir sonst von den Dingen kennen. Aus den Wirkungen und Mitteln, welche in die Sinne fallen, schließt der Verstand auf Möglichkeiten; da aber einer Möglichkeit eine andere entgegensteht, so kann man nicht wissen, ob eine angenommene Möglichkeit wahr sey, oder nicht, so lange sie bloße Möglichkeit bleibt. Man muß also eine solche Möglichkeit wählen, die mit der Erfahrung über die Wirkungen und Mittel am meisten zusammentrifft, und hier ist das vom Ridiger sogenannte disciplinale Raisonnement (raciocinatio disciplinalis) nöthig, um sich vor Täuschung zu hüten. Es komt darauf an, ob die Wirkung der angenommenen Ursache nothwendig, oder möglich, oder unmöglich sey; denn wird eine Wirkung als unmöglich erkant, so ist auch die angenommene Ursache falsch; ist jene bloß möglich, so ist es auch diese. Ein anderer Weg aber zur Erkentniß des Wesens der Dinge

ge existirt nicht. Die disciplinale Schlußart überhaupt ist demnach eine Art zu argumentiren, wo man aus angenommenen Kräften oder Vermögen einer wirkenden oder Finalursache auf mögliche oder nothwendige Wirkungen derselben schließt. Sie unterscheidet sich von der metaphysischen dadurch, daß diese bloß auf die Existenz der Dinge geht, jene aber auf das Wesen derselben. Da die Wirkungen entweder physische oder moralische sind, so behalten jene den Namen Wirkungen, diese werden Mittel (media) genannt, und sind Wirkungen denkender Substanzen, die Absichten oder Zweckbegriffe voraussetzen. Deßwegen wird die disciplinale Schlußart in eine causale und praktische getheilt; jene bezieht sich auf Möglichkeit, Unmöglichkeit und Nothwendigkeit der Wirkungen aus wirkenden Ursachen (causis efficientibus); diese auf eben die Möglichkeit, Unmöglichkeit und Nothwendigkeit der Mittel zu Zwecken; so daß also die praktische Schlußart, so weit sie von der causalen verschieden ist, einzig in der Auffindung der Mittel besteht. Da ferner die disciplinale Schlußart überhaupt lediglich auf das Mögliche, Unmögliche, Nothwendige gerichtet ist, so bedarf sie des Wahrscheinlichen nicht, und besteht daher für sich; anstatt daß das Wahrscheinliche immer zugleich der disciplinalen Schlußart bedarf, mit welcher es

auch dasselbe Ziel hat. Das Verfahren bey der causalen Schlußart ist, daß wir zuerst die Kräfte irgend einer Ursache annehmen; 2) ihre Figur, wenn sie eine hat, um daraus die mechanischen Wirkungen zu bestimmen; 3) ihr Vermögen der Bewegung und Thätigkeit, sowohl in Ansehung der Quantität, als der Qualität z. B. der Richtung zur Peripherie oder zum Centrum; 4) den Widerstand oder die Hülfe des Objects, auf welches jene Ursache wirkt, inwiefern hierdurch die Thätigkeit dieser gehemmt oder befördert wird; 5) die Uebereinstimmung oder den Widerstand anderer Dinge mit der oder gegen die angenommene Ursache. Nach diesem Verfahren läßt sich mit Sicherheit über die Möglichkeit, Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit von Wirkungen entscheiden. Weil jedoch hier oft etwas unbekant ist, oder falsch aufgefaßt wird, so ist die causale Schlußart auch oft mangelhaft, obgleich Ridiger sie nichts desto weniger für demonstrativ erklärt; sie sey nehmlich hypothetisch demonstrativ, wenn jene fünf Momente bey der Untersuchung bekant und richtig aufgefaßt wären. Uebrigens erläutert Ridiger die obige Erörterung der causalen Schlußart durch mehrere Beyspiele. Gesetzt, man wüßte nicht, wie Buchstaben geschrieben würden. Hier bietet uns die Erfahrung zunächst dar eine Schreibfeder mit Dinte angefüllt, und die

Hand

Hand eines Schreibers, der sie regiert. Dies wäre das erste Moment. Dann käme es auf die Figur der Feder, auf die Bewegung des Schreibers und die Richtung derselben an, die hier durch die Willkühr und die Gedanken des Schreibers bestimt wird; das Object wären Papier und Dinte; in Ansehung des Widerstandes kann das Papier rauh oder glatt, die Dinte zu dick oder zu dünne seyn. Aeussere Umstände wären, welche das Schreiben hinderten, die Ungleichheit des Tisches, worauf das Papier liegt, Verwirrung und Unruhe des Schreibenden, Muthwillen der Umstehenden u. w. Aus allen diesen Datis die Ursache des Schreibens betreffend wäre die Möglichkeit, Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit der Wirkung (des Schreibens) hinreichend zu bestimmen. Für den Gebrauch der causalen Schlußart überhaupt giebt Ridiger die Regel, daß man das Hervorgehn einer Wirkung aus der Ursache nicht sowohl wünschen als schliessen müsse, indem man sonst leicht getäuscht werden könne, daß man eine Wirkung aus einer Ursache darum herleitet, weil man sie daraus herleiten zu können wünscht. Die Ursache selbst, aus der wir auf Wirkungen schliessen, ist entweder a) eine ideale, die nach einem Zweckbegriffe wirkt, oder eine mechanische, die durch Figur und Bewegungskraft wirkt; oder b) sie ist eine Hauptursache (cau-

sa

sa principalis) oder Mittelursache (instrumentalis;) oder c) sie bringt mit ihr einartige Wirkungen hervor (vnivoca) oder verschiedenartige (æquivoca).

Ibid. lib. II Cap. IX A.

§. 1085.

Die praktische Schlußart betrifft Mittel und Zwecke. Ridiger empfiehlt die Aufmerksamkeit auf diese und die Uebung in derselben mit großem Eifer. Auch bey allen Wissenschaften muß darauf gesehen werden, inwiefern sie taugliche Mittel zu nützlichen Zwecken sind, und hierin lag der Hauptfehler der Scholastiker, daß sie darauf nicht sahen. Noch wichtiger ist dies für das Handeln im gemeinen Leben, daß wir nie etwas thun, ohne es als Mittel zu Zwecken zu prüfen. Bey der Erziehung, meynt R., sollten Kinder allemal gezüchtigt werden, wenn sie etwas thäten, wovon sie keinen Zweck anzugeben wüßten; denn der eigentliche Thor ist ein Mensch, der ohne Zweck handelt. Die Beurtheilung bezieht sich hier auf folgende vier Puncte: 1) ob ein Zweck, der tauglich scheint, wirklich zu wählen sey? 2) wenn die gemeine Erkentniß nicht hin-

hinreicht, wie die Mittel zu finden seyen? 3) wie das Verhältniß der gefundenen Mittel zum Zwecke zu untersuchen sey? 4) wie man die geprüften Mittel anzuwenden habe? Die Mittel zum Zwecke werden aber untersucht, da man entweder den Zweck schon kennt, oder noch nicht; im letztern Falle muß man diesen zuvor entweder auf die gemeine Weise erforschen, oder durch gelehrte Untersuchung, z. B. wenn von dem Zwecke einer Wissenschaft die Rede ist; oder auch nach Kriterien des Wahrscheinlichen, wie wenn es darauf ankommt, die Absichten schlechter Menschen zu entdecken, um ihnen entgegen zu arbeiten. Die bloße Kentniß des Zwecks ist inzwischen noch nicht hinreichend; es ist auch auf den moralischen Werth desselben zu achten, und inwiefern derselbe mit unserm Verhältniße und Interesse überhaupt harmonire oder nicht. Die Kentniß der Mittel zu den Zwecken kann im Allgemeinen aus drey Quellen geschöpft werden: a) aus der gemeinen Erkentniß; b) aus der gelehrten Erkentniß, der physischen, mathematischen, und moralischen; c) aus der Seltenheit (ex raritate.) Unter diesen seltenen Mitteln werden vom Ridiger solche verstanden, die theils aus der gemeinen, theils aus der gelehrten Erkentniß entlehnt seyn können, an die aber bisher weder der große Haufen, noch auch die Gelehrten gedacht haben. Seltene Mittel verdankt man auch

auch oft dem Glücke, wie Jemand z. B. oft durch Gönner und Geld mehr ausrichten kann, als Andere durch Talent, Gelehrsamkeit und Verdienste. Ist keines dieser Mittel bestimt in unserer Gewalt, so muß man überhaupt auf Ursachen denken, durch die der vorgesetzte Zweck erreicht werden könte, und diese danach beurtheilen, inwiefern durch sie der Zweck wirklich und mehr oder weniger leicht zu bewirken sey. Zum mindesten muß man nicht gleich an der Möglichkeit von Mitteln verzweifeln. Ridiger giebt hier den guten Rath, man solle in solchen Fällen erwägen, wie es Liebende, Diebe, Arme, und alle, die leidenschaftlich wonach streben, machen würden; dann würde sich zeigen, daß sich vieles thun lasse, was beym ersten Blicke ganz unmöglich zu seyn schien. In hac multitudine, qua eruditio affligitur, librorum, setzt er hinzu, optandum foret, vt quis conscriberet istas amantium furumque historias methodo problematica, vt lecto problemate solutionem ejus proprio prius Marte tentare aliquis possit, quam ibi adjectam legeret. Ein Vorschlag, gegen deßen Nützlichkeit doch die Pädagogik und Moralpolitik Manches einzuwenden haben dürften! Bey der Bestimmung der Mittel, muß man aber auch auf der andern Seite sich nicht zu viel von ihrem Erfolge versprechen, und auf diesen nicht mit zu großer Sicherheit bauen;

bauen; sondern um nicht getäuscht zu werden, sich auch andere Möglichkeiten des Ausgangs denken, so viel deren sich bey der Reflexion darbieten. Man muß ferner auch auf solche Mittel sinnen, die dienen können, wenn wir beym Bestreben einen Zweck zu erreichen vom rechten Wege abirren, uns wieder zu orientiren, auf jenen zurückzubringen, und das Versäumte oder Verfehlte nachzuholen und zu vergüten. Sollten wir bey aller angewandten Vorsicht dennoch in der Auswahl der Mittel ein Versehn begangen haben, oder sollte das Mittel nicht zureichend seyn, oder durch zufällig eintretende Hinderniße die Anwendung desselben vereitelt und wohl gar verderblich werden; so müssen wir ebenfalls Mittel bey der Hand haben, den nachtheiligen Folgen hiervon zu begegnen, sie abzuwenden, oder das Unzureichende der Mittel zu ersetzen. Und zwar muß hierauf vor dem Handeln gedacht werden; denn wenn einmal die Handlung im Gange ist, und die obigen Umstände eintreten, ist es gewöhnlich zu spät. Werden Mittel gegen Uebel gesucht, vor denen man sich fürchtet, oder welche man schon leidet, ist es als ein Grundsatz zu betrachten: Die göttliche Weisheit habe fast kein Uebel zugelassen, welches nicht selbst sein Gegenmittel enthalte. Dieses Gegenmittel muß also zuvörderst im Uebel selbst gesucht werden, bevor man auf andere

dere sinnt. Bey der Anwendung der Mittel empfiehlt Ridiger vornehmlich die Klugheit des Stillschweigens, zumal wenn es der Realisirung eines Wunsches oder einer Hoffnung gilt. Da die Hoffnung immer auf etwas Angenehmes gerichtet ist, so fehlt es auch nie an neidischen, boshaften und gewinnsüchtigen Menschen, die uns den Vortheil zu entreißen oder zu vernichten und zu verbittern trachten, und denen dies nicht selten gelingt, wenn wir schon im Besitze desselben zu seyn glauben; oder die wenigstens unsere Bemühungen erschweren.

Ibid. lib. II. cap. 9. b. c.

§. 1086.

Schon das Werk Ridiger's de Sensu veri et Falsi enthält vieles, was sowohl den ältern philosophischen Systemen, als der damals in Deutschland neuesten Philosophie, der Wolfischen, entgegengesetzt war. Noch mehr aber erklärte sich Ridiger gegen die letztere in seiner Philosophia synthetica, zu der jenes Werk das Organon war, und in welcher er seine eigentliche philosophische Vorstellungsart in Beziehung auf die Gegenstände entwickelte. Diese ausführlich darzustellen, ist hier nicht der

 Ort.

Ort. Es kommen darin unstreitig manche neue und helle Blicke, manche scharfsinnige Bestimmungen metaphysischer Begriffe vor; aber im Ganzen ist es ein wunderlicher Eklekticismus, dem es eben so sehr an Gründlichkeit als an innerm Zusammenhange fehlt, oft auch in hohem Grade dunkel und verworren ausgedrückt, und an den Mysticismus grenzend. Am merkwürdigsten dürfte darin die Meynung Ridiger's von dem Seelenwesen seyn, worüber er auch einen Streit mit Wolf anhob, in welchen dieser selbst sich jedoch nicht einließ. Ridiger hielt mit mehrern seiner Zeitgenossen Wolf's Meynungen von der Seele für gefährlich, und glaubte den Ursprung derselben in einem unrichtigem Begriffe vom Körper zu finden, deßen Wesen in der Ausdehnung bestehen sollte, worin er inzwischen Wolf'en fälschlich eine ganz andere Meynung unterschob, als dieser wirklich hatte. Ridiger machte einen sonderbaren Unterschied zwischen Körper und Materie; das Wesen jenes sey die Elasticität; das Wesen dieser die Ausdehnung. Nun behauptete er, die Seele als ein göttliches Geschöpf sey ausgedehnt, und in diesem Sinne materiell (nach dem vorausgesetzten besondern Begriffe von der Materie). Denn ein geschaffenes Wesen muß nothwendig Anfang und Ende haben; es kommen ihm also auch nothwendig partes extra

partes

partes zu, oder es muß ausgedehnt seyn. Rüdiger's Behauptung der Materialität der Seele sollte demnach nichts weiter aussagen, als die Seele sey ein göttliches Geschöpf, und nicht ein bloßes metaphysisches Abstractum. Ungeachtet aber die Seele ausgedehnt und materiell ist, so ist sie doch nicht zusammengesetzt; sie hat freylich partes integrantes; dies sind gleichwohl keine wesentliche Theile. Ferner: Das Subject der Seele ist materiell; aber darum nicht körperlich. Wird vielmehr die Seele als Form des Körpers genommen, und von diesem abstrahirt gedacht, so ist sie in abstracto immateriell. In diesem Sinne, meynt Rüdiger, sey sie auch keine erschaffene Substanz, sondern eine erschaffene Kraft, und als solche nothwendig unausgedehnt, und ein an sich unbegreifliches Vermögen der Bewegung. Dies waren die Principien, aus welchen R. die Wolfische Psychologie widerlegen wollte; durch deren Anwendung jedoch nur alle Begriffe verwirrt wurden. Die Begriffe von der Seele als einer einfachen Substanz, von der Geschwindigkeit und Wirksamkeit ohne Bewegung, von der Harmonie des Körpers und der Seele ohne gegenseitige Berührung — Begriffe, die in der Wolfischen Psychologie aufgestellt wurden — waren nach ihm ganz undenkbar. Er glaubte dagegen durch seine Unterscheidung zwischen Materie

terie und Körper und seinen Begriff von der erstern alle Schwierigkeiten heben zu können. Gegen die Hypothese von der prästabilirten Harmonie wandte er auch ein, daß durch sie der Wille, die Freyheit, und die Sittlichkeit aufgehoben würden, indem mit bestimten Veränderungen des Körpers sich nothwendig auch bestimte Veränderungen der Seele ereignen müßten, weil sonst die angenommene Harmonie zwischen Körper und Seele gar nicht statt finden könte. Weil Wolf die ihm entgegengesetzte psychologische Theorie Ridiger's nicht öffentlich widerlegte, so ward er von einem Schüler des letztern, Adolph Friedrich Hofmann (geb. zu Leißnig in Meissen 1703; gest. 1741 zu Leipzig) zur Widerlegung förmlich aufgefodert; und da auch dies Wolf'en nicht zum Streite bewegen konte, so eignete sich Ridiger den Sieg zu. Wolf aber fand doch bald hernach einen ungenannten Vertheidiger, der diesem den vermeynten Sieg wieder streitig machte.

Die über Ridiger's Lehre von der Seele erschienenen besondern Schriften sind: Wolf's Meynung von dem Wesen der Seele, und Ridiger's Gegenmeynung; Leipzig 1727. 8. — Friedrich Adolph Hofmann's Gedanken über Wolf's Logik u. w. Leipzig 1728. 8. — Hieronymus Alethophilus Erinnerungen auf die Gegenmeynung Ridiger's u. w. Leipzig. 1728. 8. Vgl. *Bruckeri* Hist. crit.

crit. philos. T. IV P. II p. 537. — v. Eberstein Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen B. 1. S. 191.

§. 1087.

Ein späteres Werk Rüdiger's über die Naturphilosophie ist: Physica divina recta via eademque inter superstitionem et atheismum media, ad vtramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem tendens; (Francof. ad Moen. 1716). Er nannte seine Naturphilosophie eine göttliche im Gegensatze mit der mechanischen damals in dem größten Theile des cultivirten Europa verbreiteten. Er wähnte nehmlich, durchaus neue Naturprincipien darin entdeckt und aufgestellt zu haben, aus denen jene völlig widerlegt werden könte. Er verwarf die Aristotelischen Principien der Materie, Form und Privation; eben so aber auch die Principien des Des Cartes und Gassendi; und nicht minder die vom Thomasius, seinem Lehrer, angenommenen, Materie und Geist, wovon jene die passive, dieser die active Substanz sey; weil diese Principien im Grunde von den Aristotelischen sich gar nicht unterschieden; da mit dem Geiste kein anderer Begriff verbunden werde, als mit der

Aristotelischen Form. Ridiger wollte die mechanischen Principien mit den lebendigen oder beseelten vereinigen. Er nahm als Naturprincipien das Leben oder die Seele, den Aether oder das Licht, die Luft, und die Erde an; doch ließ er hernach auch die Erde weg, und schränkte die Naturprincipien bloß auf die drey erstern ein. Da er durch Experimente wahrnahm, daß das Licht aus einzelnen Strahlen bestehe, so erklärte er den Aether für nichts flüßiges, sondern für aus kleinen strahlenden Partikeln zusammengesetzt, die sich vom Centrum nach der Peripherie hin ausbreiteten. Hingegen die Luft bestand nach seiner Meynung aus Kügelchen oder Bläschen, die mit einer Bewegung von der Peripherie zum Centrum versehen wären, wie er aus den Wasserblasen bey Bewegung des Wassers darzuthun suchte. In der Ausführung des Systems selbst jenen Principien gemäß wollte er so verfahren haben, daß die mathematische Schlußart nie von ihm gemißbraucht; die Möglichkeit nie mit der Wahrscheinlichkeit verwechselt und noch weniger für demonstrirte Gewißheit ausgegeben; Fictionen ganz vermieden, sondern an deren Stelle nur Hülfshypothesen, die durch andere Phänomene bewährt würden, gebraucht seyen. Hiermit entschuldigt er auch die neue von ihm gemachte Terminologie. Bey dem Vortrage seines eigenen

genen Systems ließ er es nicht bewenden; er prüfte zugleich die Meynungen des Aristoteles, Des Cartes und Gassend, und gieng besonders darauf aus, ihre Fehler gegen die richtige logische Methode aufzudecken. Sehr lebhaft eiferte er auch gegen die mathematischen Physiker, und erlaubte sich sehr bittere Ausfälle, namentlich gegen Des Cartes: als ob die Natur lediglich durch Zahlen und Figuren bestimt werden könte; wiewohl er doch den Gebrauch mathematischer Principien in der Naturphilosophie, durch welchen Newton diese so sehr erweitert und vervollkomnet hatte, nicht ganz abzuleugnen wagte. Sofern er die mathematischen Principien in der Naturphilosophie verwarf, verwarf er auch den mathematischen Mechanismus zwar nicht ganz; doch wollte er nur einen sehr sparsamen und vorsichtigen Gebrauch desselben zulassen; und er setzte an die Stelle desselben einen physischen Mechanism, der durch die Affectionen der Materie und des Körpers bestimt werde. Nicht nur die neuen Principien, von welchen Ridiger in seiner Naturphilosophie ausging, sondern auch viele einzelne seltsame Behauptungen, und am meisten sein Tadel der mathematischen Physiker, erweckten ihm mehrere Gegner. Den heftigsten Streit führte er darüber mit Georg Friedrich Richter, der das System des Ridiger für einen eben so sinnreichen Traum er-

klärte, wie das Cartesianische. In der Folge ist jenes fast ganz vergessen worden, und nur das Werk de sensu veri et falsi hat den philosophischen Ruhm Ridiger's auf die Nachwelt gebracht.

S. Scriptum apologeticum adversus injurias Thomasianas et Rudigerianas eruditis confodiendas traditas; Francof. 1717. von einem Ungenannten. Gegen die Kritik Richter's vertheidigte sich Ridiger in einem Anhange zu einer neuen Ausgabe seiner Physik. Auch ein Jesuit zu Löwen Joseph Maria Barbierius trat als Apologet desselben auf in einer Schrift: Veritas philosophiae Cartesianae evicta inventis philosophi Germani, quem a censura calumniosa professoris mathematici vindicat. Richter setzte diesen wiederum entgegen: Vindicias objectionum et responsionem ad notas Rudigerianas; Lips. 1718. 4.

§. 1088.

Ridiger gab auch eine Anweisung zur Zufriedenheit des Gemüths, oder zur ευθυμια, wie er es nannte, als dem höchsten Gute des menschlichen Lebens (Leipzig 1721. 8.) heraus. Hier behauptete er, daß das

Gute

Gute und Böse, Wohl und Uebel, immer mit einander vermischt, und die Lust mit dem Schmerze in unzertrennlicher Verbindung sey. Aus der dem Menschen angebohrnen Vernunft erwies er die Unsterblichkeit der Seele, und erklärte die Hoffnung der künftigen Glückseligkeit schon in dem gegenwärtigen Leben für einen Schatten derselben. Dann zeigte er, in wie fern die Zufriedenheit in diesem Leben erlangt werden könne, und empfahl als Mittel zu derselben die Klugheit, die Gerechtigkeit, einen weisen Gebrauch der Furcht und der Hoffnung, eine richtige Vergleichung der Güter und Uebel, und Genügsamkeit. Die Regeln der Klugheit setzte er weitläufig auseinander, und tadelte, daß man den Vortrag derselben beym gewöhnlichen akademischen Unterrichte so sehr vernachlässige, da ihre Kenntniß und Anwendung für das gemeine Leben die größte Wichtigkeit habe. Die Ursachen hiervon setzte er theils in die Verachtung der Aristotelischen Philosophie, in welcher die Politik für die vornehmste Wissenschaft erklärt werde; theils in die Neugierde der Gelehrten, die mehr andern wissenschaftlichen Gegenständen nachforschten. Ridiger äusserte auch darüber seine Unzufriedenheit, daß das Naturrecht mit der Moralphilosophie verwirrt werde, die scharf von einander getrennt werden müßten. Nachdem er nun die Haupttheile der Philosophie in ein-

einzelnen Schriften bearbeitet hatte, faßte er den Entschluß, die gesamte Philosophie in einem besondern Werke in der neuen Gestalt darzustellen, die er ihr geben zu müssen glaubte. Schon an seinen frühern Vorstellungsarten hatte er oft geändert und gebessert; itzt wollte er wiederum andere Resultate seines wiederholten Nachdenkens vorbringen, sich einer andern Methode bedienen, und so viel möglich Alles zur apodiktischen Gewißheit erheben. Aus diesem Vorsatze gieng sein letztes Werk hervor: Philosophia pragmatica methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta, deßen Inhalt also der Absicht des Verfassers gemäß als seine geprüfteste Ueberzeugung zu betrachten ist, den ich aber hier nicht weiter erörtern kann. Ridiger hatte viele Anhänger und Verehrer, besonders unter denen, die seinen mündlichen Unterricht genossen hatten.

Bruckeri hist. crit. philos. l. l. p. 540.

§. 1089.

§. 1089.

Ein anderer sehr berühmter Zeitgenosse Wolf's, dessen ich auch schon oben als eines seiner Gegner erwähnt habe, war Johann Franz Budde. Er wurde gebohren zu Anclam in Pommern im Jahr 1667, wo sein Vater Prediger war, durch dessen häuslichen Unterricht er schon früh vorzügliche Kentniße in der alten classischen und hebräischen Literatur sich erwarb. Vom Jahr 1675 an studirte er zu Wittenberg, und ward Adjunct der philosophischen Facultät daselbst; nachher lehrte er als Privatdocent classische Literatur und Philosophie zu Jena; ward im J. 1692 Professor der griechischen und lateinischen Sprache zu Coburg; drey Jahre darauf Professor der Moral zu Halle, wo er auch die theologische Doctorwürde erhielt; und im J. 1705 Professor der Theologie zu Jena, welches Lehramt er mit ausserordentlichem Beyfalle und Ruhme bekleidete. Er starb an einem katarrhalischen Stickhusten auf einer Reise nach Gotha im J. 1729. Er hatte größeres Verdienst als Theologe, wie als Philosoph. Indeßen ist er auch in der letztern Hinsicht seinem Zeitalter, besonders bey dem zu einseitigen sectirerischen Hange des größten Theiles der deutschen Gelehrten zum Wolfischen Dogmatismus, dadurch sehr nützlich geworden, daß

er das Studium der Geschichte der Philosophie beförderte, und den Eklekticismus empfahl; nicht als ob dieser an sich selbst die beste Art des Philosophirens überhaupt gewesen wäre, sondern sofern damit die Freyheit des philosophischen Geistes erhalten, und die blinde Unterwürfigkeit unter ein herschend gewordenes dogmatisch philosophisches System gemindert wurde. Budde hat übrigens durch die ansehnliche Zahl von Schülern, die er in Jena hatte, sehr viel dazu beygetragen, daß der Eklekticismus bis auf die neuern Zeiten in Deutschland für die beste und einzig gültige Philosophie gehalten wurde; daher ihm auch Brucker, der selbst sich für den Eklekticismus entschieden hatte, die größten Lobsprüche ertheilt hat. Seine Schriften zur Geschichte der Philosophie, besonders seine Analecta historiae philosophicae, und seine Introductio in philosophiam Stoicam vor dem Marcus Antonin ad se ipsum, enthalten manche einzelne noch itzt brauchbare Bemerkungen und Aufklärungen, und waren damals treffliche Arbeiten in ihrer Art; obgleich sie im Ganzen gegenwärtig bey seiner mangelhaften und unkritischen Kenntniß der Philosophie des Alterthums, und seinem beschränkten und unrichtigen Gesichtspunkte, woraus er die Philosophie überhaupt betrachtete, durch die Bemühungen neuerer Gelehrten in diesem Fache unnütz und über-

überflüßig geworden sind. Sehr rühmlich für ihn ist das Geständniß Bruckers: Grati agnoscimus, beato nos viro prima in hoc historiae genere lumina debere, mireque ejus exemplum, praecepta, auctoritatem, epistolas, fratrisque in ea eruditionis parte pulchre versati amicitiam atque studia ad ingrediendum hoc et alacri cursu prosequendum stadium nos accendisse. Gerade das Studium der Geschichte der Philosophie, das Budde fleißiger getrieben hatte, führte ihn auch dahin, wohin es seiner Natur nach so leicht führt, die eklektische Methode in der Behandlung der Philosophie zu wählen. Er lernte an jedem ältern Systeme diese und jene Mängel und schwache Seiten kennen; dasselbe war der Fall bey dem neuesten Leibnitz Wolfischen; hieraus zog er den Schluß, daß das Wahre in allen zerstreut liege, und die echte Philosophie also darin bestehe, diese zerstreuten Wahrheiten zusammen zu lesen, und aus ihnen ein neues Ganzes zu bilden. Da es aber an einem objectiven Kriterium, was denn eigentlich das Wahre sey, gebrach, so konnte jeder nach subjectiver Einsicht seinen Eklekticismus einrichten, und hierdurch schien eine gewiße Freyheit des Philosophirens begründet zu werden, die doch eine der Denkart und dem Charakter eines wahren Philosophen nothwendige Eigenschaft war. Diese eklektische Methode selbst

selbst hat Budde in der Vorrede zu den Institutiones philosophiae eclecticae (Halle 1732. 8.) sehr treffend bezeichnet. Eclecticam itaque viam sequi apud me constituens, sagt er, solam rationem ducem elegi, in id connisurus, ut ex evidentissimis principiis ceu fontibus limpidissimis omnia deducerentur et apte colligarentur. — Investigare primum vera principia decet, ex quibus cetera deinceps ordine deriventur, quo ipso saepius contigit, ut mox ad illum, mox ad alium proprius accedere videamur, vel plane cum illo consentire, licet ideo saltem aliquid aut probemus, aut rejiciamus, quod cum ratione conveniat aut eidem refragetur. Quo ipso non potest non in corpus concinnum et aptissime constructum efflorescere philosophia, ut tamen libertas, qua quisque gaudet, illibata maneat. Hanc viam ita secutus sum, ut nihil asseruerim, quod non promte profluat ex his fontibus, et simul tamen in plerisque maximos praestantissimosque auctores secum consentientes habeat. Die Schriftsteller, welcher Budde als Eklektiker am meisten folgt, werden hernach von ihm angezeigt. Den Hauptfehler, welchen die eklektische Methode in der Philosophie hat, daß hierdurch eine unaufhörlich veränderliche Philosophie, und die für jedes Individium verschieden ist, entsteht, fühlte Budde selbst sehr bald; da

er sich genöthigt sah, bey jeder neuen Ausgabe und des genannten Lehrbuchs seiner Theile Aenderungen zu machen, nnd was ihm ehedem das Beste schien, mit einem neuen Bessern zu vertauschen, das demnächst abermals einem Bessern Platz machen mußte. Die Institutiones philosophiae eclecticae befaßten zuerst Elementa philosophiae instrumentalis. Diese enthielten die Regeln der Erfindung, Auslegung und Mittheilung der Wahrheit zugleich mit Erklärungen ontologischer Begriffe, die von Wolf u. a. zur Metaphysik gezogen wurden. Er erörterte diese Regeln so, daß er dabey auf die Natur des menschlichen Verstandes, die Vervollkomnung des Gebrauchs desselben, und die Mittel zur wahren Erkentniß Rücksicht nahm. Am meisten beschäfftigte er sich hier mit der Verbesserung des menschlichen Willens, weil dieser die meisten Gebrechen hat, und die kräftigsten Mittel erfodert, um ihnen abzuhelfen. Nachher folgte der zweyte Haupttheil des ganzen eklektischen Systems des Budde, welcher die Physik, die Pneumatologie, und die natürliche Theologie begreift. In der Physik gieng Budde von der Maxime aus, daß kein Sterblicher das Wesen und die innern Gründe der Natur zu durchschauen vermöge, noch weniger schon durchschaut habe, und daß sich in diesem Theile der Philosophie nichts mehr

thun lasse, als die Kräfte und Wirkungen der Körper genauer zu erforschen, und die nächsten Principien derselben zu entdecken. Den von ihm angenommenen Naturprincipien überhaupt legte er daher nur Wahrscheinlichkeit, nicht Gewißheit, bey. Eine Probe seiner Lehrart kann sein Urtheil über unser Sonnensystem seyn: De toto mundi Systemate excogitatum hactenus nihil est, quo res extra dubium poneretur. *Meris conjecturis agitur*. Aristotelicum systema merito exploditur ab omnibus. Pythagoreum, quod forte plerorumque veterum philosophorum fuit, revocavit in scenam *Nicolaus Copernicus*. Idem *Cartesio* se approbavit, magnaque omnino se commendat verosimilitudinis specie; aliis tamen Scriptura sacra obstare videtur. Ast quod *Tycho Brahe* concinnavit, vt media quadam via incederet, impeditum nimis videtur, et simplicitati, quæ in omnibus naturæ operibus conspicitur, repugnare. Die Physik des Budde begreift übrigens nicht bloß die Metaphysik, sondern auch die empirische Naturlehre und Anthropologie, und er hat also jener Wissenschaft eben den Umfang gegeben, welchen sie im Aristotelischen Systeme hatte. In manchen Stücken bemerkt man auch den Einfluß der damaligen positiven Theologie auf seine philosophische Vorstellungsart. So argumentirt er in der Pneumatologie in einem be-

besondern Abschnitte gegen Balthasar Bekker, sofern dieser, wo nicht die Existenz von Geistern schlechthin, doch ihre Einwirkung auf die Körperwelt und den Menschen geleugnet oder wenigstens bezweifelt hatte. Becker hatte mit Des Cartes das Wesen des Geistes in das Denken gesetzt, und also die Geister überhaupt für bloß denkende Substanzen erklärt. Diese können daher auf die Körper nicht einwirken, weil durch das bloße Denken kein Körper bewegt werden kann. Dies erklärt Budde für eine willkührliche Voraussetzung, und behauptet dagegen, doch ohne es zu beweisen, daß das Denken zwar eine Haupteigenschaft des Geistes, aber nicht die einzige sey, so daß sich hieraus nicht folgern lasse, daß die Natur des Geistes im Denken bestehe; vielmehr könten dem Geiste ausserdem noch manche andere Eigenschaften und Vermögen zukommen, und unter diesen auch das, auf die Körper einzuwirken und sie zu bewegen. Ferner verwirft Budde alle die metaphorischen und allegorischen Erklärungen, welche Becker von den Stellen der Bibel gemacht hatte, in denen eines Einflußes der guten und bösen Geister auf die Menschen erwähnt wird; und bemüht sich dagegen, zu zeigen, daß jene Stellen mehr ihrem wörtlichen und factischen Sinne nach verstanden werden müßten. Endlich behauptet er die Möglichkeit von Zaubereyen,

 von

Teufelsbesitzungen, und Gespenstererscheinungen, wiewohl er nicht leugnet, daß hierunter von jeher viel Betriegerey obgewaltet habe. In der rationalen Theologie verwarf Budde den Cartesianischen Beweis des Daseyns Gottes, nahm aber doch im Menschen einen Grund an, der ihn bestimme, das Daseyn Gottes zu glauben, oder vielmehr, wie B. sich ausdrückte, der Lehre von der Existenz Gottes, sobald er durch Nachdenken darauf geriethe, oder sie ihm mitgetheilt würde, sofort beyzupflichten. Auch erklärte er den Glauben an Gott für eine natürliche Folge der Anlage zur Moralität, und dieser Glaube werde um so inniger, je mehr Jemand seinen moralischen Charakter veredle. Uebrigens schien ihm der teleologische Beweis des Daseyns Gottes unter allen der beste zu seyn, und diesen führt er auch allein aus, und sucht ihn gegen die Einwürfe der Atheisten und Naturalisten zu vertheidigen. In einem besondern Abschnitte bestreitet er den Spinozismus, jedoch ohne irgend in den Geist desselben eingedrungen zu seyn. Die von ihm vorgebrachten Gegenargumente sind diese: Gott muß das vollkommenste Wesen seyn, also nothwendig durch sich selbst von Ewigkeit her existiren; er muß die höchste und absoluteste Realität, Einfachheit, Lebendigkeit, Macht, Freyheit, Weisheit, Güte und Seligkeit haben. Hiervon fin-

findet sich nun bey der Welt, und insbesondre bey der materiellen Welt, gerade das Gegentheil. Es ist gar kein Grund vorhanden anzunehmen, daß sie nothwendig sey; sie ist zufällig, der Veränderung und dem Untergange unterworfen, abhängig von einer höhern Ursache, an sich ohne Realität, theilbar, leblos, bloß durch mechanische Zwangsgesetze bestimt u. w. Die Behauptung also, daß Gott und Welt identisch seyen, widerstreitet der gesunden Vernunft. Zweytens: Als Geist kann Gott nicht nothwendig mit der Materie verbunden seyn; denn dieses würde in seiner Natur einen Zwang und Mangel an Freyheit voraussetzen. Wird also eine nothwendige Verbindung Gottes, auch wenn man ihm eine geistige Natur beylegt, mit der Materie angenommen, so wird damit die Freyheit Gottes aufgehoben. Drittens: Spinoza legt der Substanz ein nothwendiges Seyn bey. Dieses allgemein verstanden erklärt Budde für falsch; denn die nothwendige Existenz gehört weder zur Natur eines Geistes, noch einer Materie. Besonders genommen ist der Satz freylich wahr; denn zur göttlichen Natur gehört die Existenz nothwendig; dann beweist aber der Satz nichts für den Spinozismus. Man sieht hier offenbar, daß Budde den Spinozistischen Begriff von der Substanz gar nicht verstanden hatte. Eben so behaup-

hauptete Spinoza: Eine Substanz kann nicht von einer andern hervorgebracht werden. Budde antwortet: Eine unendlich vollkomne Substanz kann allerdings eine andre hervorbringen; und so ist dieser Satz wiederum allgemein genommen falsch; besonders genommen ist er wahr; denn Gott kann nicht von einer andern Substanz hervorgebracht werden; das beweist aber nichts für Spinoza Auch hier giebt Budde gerade das zu, was jener behauptete und beweisen wollte. Endlich behauptet Spinoza: Es könne nicht zwey oder mehr Substanzen von derselben Natur geben, oder die etwas mit einander gemein hätten. Budde verweist ihn hier auf die Steine, Metalle, Pflanzen und Thiere, die bey aller ihrer Verschiedenheit doch etwas mit einander gemeinschaftlich haben. Hier gilt die obige Bemerkung abermals. — Die Ethik des Budde umfaßt ausser der Moral zugleich das Naturrecht und die Politik, und verdient eine etwas genauere Erörterung.

In der Literatur zu diesem Abschnitte sind durch ein Versehn ausgelassen worden: *Io. Franc. Buddei* Elementa philosophiæ instrumentalis seu Institutionum philosophiæ eclecticæ Tomus I; ed. VII Halæ Sax. 1719. 8. — *Ejusd.* Elementa philosophiæ theoreticæ seu Institut. philos. eclect. Tom. II; ed. VI Halæ Sax. 1717. 8. —

8. — Die Elementa philosophiæ practicæ des Budde, die oben (S. 7) angeführt sind, machen den dritten Theil der Institt. phil. eclect. aus.

§. 1090.

Das Lehrbuch des Budde über die praktische Philosophie hat viel Eigenthümliches und Lehrreiches, und ist wohl das beste von allen aus jener Periode der deutschen Philosophie, obgleich auch in diesem die eklektische Methode befolgt ist. Das Ziel alles Thuns und Lassens der Menschen ist die Glückseligkeit, und auf diese soll die praktische Philosophie also auch gerichtet seyn. Sie hat zwey Haupttheile, deren einer die Lehre vom höchsten Gute, der andere die Lehre von den Pflichten (Ethik im weitern Sinne) enthält. Die Pflichten werden entweder durch Gesetze, oder durch die Erfahrung vom Nutzen und Schaden bestimt, und daher zerfällt die Ethik wiederum in zwey Theile, die Rechtslehre (jurisprudentia) und die Klugheitslehre (prudentia). Da jedoch die Gesetze von verschiedener Art sind, so gehören nur diejenigen hierher, die von Gott den Menschen gegeben sind, und aus der Natur des Menschen erkannt werden; es wird demnach hier bloß die sogenannt

nannte allgemeine oder natürliche Rechtslehre verstanden. Diese, sofern sie die gesetzlich bestimten Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen lehrt, begreift auch das Völkerrecht unter sich. Die Klugheitslehre erstreckt sich ebenfalls sowohl auf Individuen, als auf ganze Gesellschaften. Weil es ein endloses Geschäfft seyn würde, das Nützliche und Schädliche für jedes Individuum und jede Art der Gesellschaft anzugeben, so schränkt sie sich bloß auf das ein, was für den Stat und für eine Familie nützlich oder schädlich ist (Politik, Oekonomik). Es läßt sich aber das Nützliche und Schädliche der Handlungen für Individuen und Gesellschaften auf gewiße allgemeine Regeln zurückführen, und hieraus entspringt eine allgemeine Klugheitslehre, die man Ethik im engern Sinne nennen kann. Von der Moraltheologie ist die Ethik verschieden, obwohl ihr gar nicht so entgegengesetzt, daß beyde nicht vereinigt werden könten; denn beyde haben in Gott ihre gemeinschaftliche Quelle, und dürfen also gar nicht mit einander im Widerspruche stehen. Die Moraltheologie stimt mit der Ethik überein in der Bestimmung der Pflichten, in dem Begriffe vom höchsten Gute, und in der Voraussetzung der Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur. Ihre Verschiedenheit hinge-

hingegen beruht 1) auf der Erkentnißquelle, welche bey jener die Offenbarung, bey dieser die Vernunft ist; 2) lehrt die Philosophie zwar die Glückseligkeit als das höchste Gut, aber nicht die hinreichenden Mittel, zu derselben zu gelangen; 3) kennt sie zwar die Krankheiten und Verderbniße des menschlichen Gemüths, aber nicht die Ursachen derselben. Auch in Ansehung des Subjects herscht in beyden Wissenschafteu ein ganz verschiedener Begriff. In der Philosophie wird der Mensch bloß nach seinen natürlichen Anlagen und Kräften betrachtet; in der Moraltheologie als durch das himlische Licht erleuchtet und mit dem heil. Geiste begabt. Die Pflichten gründet jene bloß auf das Gesetz der Natur und die Erfahrung; diese auf das positive Gebot Gottes. Im Christenthume erhält vollends die Ausübung der Pflichten erst Leben und Geist durch den Glauben. Bey allen Vorzügen, welche die Moraltheologie vor der Philosophie hat, ist die letztere dennoch nichts weniger als überflüßig. Diese führt nehmlich zu jener, und hilft selbst die Wahrheit der Offenbarung bestätigen

§. 1091.

Ueber die Natur des Willens, das Verhältniß desselben zum Verstande, und die Freyheit hielt Budde Folgendes für das Wahrscheinlichste. Der Wille, sofern er für sich wirkt, wird gewöhnlich für ein besonderes Vermögen des Gemüths genommen, wodurch wir zuvörderst das Gute und Böse wahrnehmen, dann jenes begehren und dieses verabscheuen. Gleichwohl unterscheidet sich der Wille vom Verstande nur durch die Art seiner Thätigkeit. Wir begehren oder verabscheuen nichts, als was durch unsere Erkentniß bestimt ist; denn ein unerkannter Gegenstand wird auch nicht von uns begehrt. Inzwischen ist doch eine genaue und deutliche Erkentniß zur Aeusserung des Begehrungsvermögens nicht erfoderlich; und daraus ist zu erklären, daß das Wollen zuweilen auf die Verstandeserkentniß folgt, zuweilen aber auch ihr vorhergeht, und den Verstand determinirt, diesen oder jenen Gegenstand näher zu betrachten. Was den Unterschied in der Art der Thätigkeit des Verstandes und Willens betrifft, so soll nach Einigen der Verstand ein nothwendiges Vermögen (potentia necessaria) seyn, das, wenn alle Bedingungen und Erfodernisse der Erkentniß gegeben sind, nothwendig so erkennen, urtheilen und schließen muß, wie es

thut.

thut. Dem Willen hingegen verdanke der Mensch, daß er selbstständig (sponte) handle, d. i. nicht durch irgend eine innere Nothwendigkeit zum Handeln bestimt werde, sondern selbst der Urheber seines Thuns und Lassens sey; und daß er frey (libere) handle, d. i. in Beziehung auf einen gewißen Gegenstand handeln oder nicht handeln, wählen oder verwerfen, unter mehr Dingen eines wählen und die übrigen verwerfen könne. Budde glaubte, dem Verstande sowohl als dem Willen die Freyheit im gebräuchlichen Sinne des Worts absprechen zu müssen. Denn sobald der Wille irgend ein Gut, das ihm durch den Verstand, oder die Phantasie, oder auch nur durch die äussern Sinne vorgestellt wird, kennen gelernt hat, muß er es nothwendig lieben und begehren, so wie er das Böse nothwendig verabscheut, sobald es als solches von ihm wahrgenommen ist. Werden dem Willen mehr Güter dargeboten, von denen das eine ihn stärker reizt, als das andere, so läßt er dieses fahren und neigt sich zu jenem, wie ein Körper dem Stoße eines stärkern weicht. Eben so verhält es sich mit den Uebeln, die den Willen auf verschiedene Weise, mehr oder minder, afficiren. Sofern es nun gewißermaßen in der Gewalt des Menschen steht, wenn der Wille sich zu sehr nach Einer Seite neigt, ihn durch die Vorstellung von Objecten, die ihn

zum

zum Gegentheile lenken, von jener Seite abzuziehen, und in das Gleichgewicht zurückzubringen; insofern kann ihm auch eine gewiße Freyheit beygelegt werden. Dies ist jedoch nur von den äußern Handlungen zu verstehen, welche der Mensch so regieren kann, daß, ob er gleich die Gegenstände seiner Begierden nothwendig begehrt, er doch durch den Gedanken an Strafe oder Belohnung den Willen zum Gegentheile lenken, und sich der Begehung eines Verbrechens enthalten kann. Deßwegen behalten auch bey aufgehobner Freyheit die Gesetze nichts desto weniger durch die in ihnen bestimmten Strafen oder Belohnungen auf die Handlungen der Menschen ihren Einfluß. Der Mensch also, sich selbst überlassen und nicht durch das göttliche Licht erleuchtet, hat sehr wenig Freyheit zur Uebung der wahren Tugend. Denn durch die Verderbtheit seiner Natur, durch die Gewohnheit und andere Ursachen, wird er unwiderstehlich angereizt, die Dinge dieser Welt zu lieben und darnach zu streben, und wird bey der Mannichfaltigkeit der Begierden, welche sie erregen, von der einen zur andern fortgerißen, und mit sich selbst in Widerstreit gebracht. Dem hieraus für ihn entspringenden Elende kann nicht anders abgeholfen werden, als wenn der Wille durch die Erkentniß des wahren und höchsten Gutes gereizt, und durch die größere

Wirk-

Wirksamkeit eines höhern Gutes von den Dingen, die ihn gleichsam gefesselt hielten, abgezogen wird. Die Meynung, daß sich der göttliche Concursus zur Erhaltung der erschaffenen Dinge oder die göttliche Allwissenheit nicht mit der Freyheit vertrage, verwirft Budde geradehin als falsch. Gott concurrirt zwar mit allen secundaren Ursachen, aber auf eine jeder angemessene Art. Er concurrirt auch mit dem menschlichen Willen, jedoch so, daß die Freyheit desselben damit besteht, wenn nehmlich der Wille in der That frey ist. Würde also die Freyheit nicht durch andere Gründe aufgehoben, so könte sie neben dem göttlichen Concursus völlig bestehen. Aus der göttlichen Allwissenheit aber folgt für die Handlungen des Menschen keine größere Nothwendigkeit, als für die Sonnen und Mondfinsterniße daraus folgt, daß ein gelehrter Astronom sie vorher berechnen kann. Noch lebhafter tadelt Budde diejenigen, welche die menschliche Freyheit von der Einwirkung der Sterne, oder gar einem blinden Schiksale abhängig machen. Es giebt kein Schiksal ausser der göttlichen Vorsehung, und wenn auch die Gestirne einen großen Einfluß auf die körperliche Natur unserer Erde haben, so haben sie doch gar keinen auf die Geister, denen die menschliche Seele beygezählt werden muß. Das Eigenthümlichste des menschlichen Willens

lens und wodurch er auch der Gegenstand einer Moralphilosophie wird, ist, daß er immer eine Neigung zu einem gewißen Guten hat, wiewohl dieses Gute selbst für verschiedene Menschen sehr verschieden ist. Werden die Neigungen des Willens zu bestimten Gütern herschend und gewöhnlich, so gehen sie in Sitten über, und diese sind es, deren Charakter durch die Moralphilosophie vervollkomnet werden soll.

S. Buddei elem. philos. pract. p. I. cap. II sect. I.

§. 1087.

Den moralischen Zustand des Menschen überhaupt betrachtete Budde aus einem zwiefachen entgegengesetzten Gesichtspuncte, als Krankheit des Verstandes und Willens, und als Gesundheit beyder, in welcher leztern die höchste Glückseligkeit des Menschen besteht. Aus dem erstern Gesichtspuncte entwickelte er die Thorheiten und Laster, nebst ihren Ursachen, die in der Natur des Menschen liegen; aus dem andern die Tugenden, nebst den Mitteln, die moralische Gesundheit wieder herzustellen

und

und die Erhaltung derselben zu sichern. Die Thorheiten und Laster entspringen zuvörderst aus den Krankheiten des Verstandes. Zu diesen rechnet B. die Schwäche und Eingeschränktheit des Verstandes überhaupt, das Zweifeln, die Bewunderung, den Argwohn, die Leichtgläubigkeit, die Ungläubigkeit, ein unrichtiges Gewissen, Vorurtheile aus schlechter Erziehung oder Umgange mit schlechten Menschen u. w. Inzwischen sind nicht alle diese Eigenheiten des Verstandes gleich verderblich; manche haben weniger schädliche Folgen, und sind in gewißen Umständen auch ganz unschädlich oder wohl gar wohlthätig; wie B. im Einzelnen genauer bestimt. Auch der Einfluß des Körpers kann Krankheiten des Verstandes bewirken z. B. Dummheit, Wahnsinn, Raserey. Das Princip aller Krankheiten des Verstandes und ihrer Folgen ist Erbsünde, connata mortalibus omnibus labes, quae naturam humanam ita permeat, vt in ea nihil sanum sit. Dies Princip ist aber uns nur aus der Offenbarung bekant; die Philosophie kann es nie entdecken. Die Krankheiten des Willens und die aus denselben entspringenden Thorheiten und Laster haben alle eine gemeinschaftliche Quelle, die falsche Selbstliebe. Die Selbstliebe an und für sich enthält keinen Grund zum Laster; denn sie ist das Streben nach der Erhaltung und Vervollkomnerung

des

des Zustandes, das Gott dem Menschen und jedem lebendigen Geschöpfe eingepflanzt hat, und in welchem also auch nichts Böses liegen kann. Sie ist auch dann nicht verwerflich, wenn sie nicht bloß auf den Geist, sondern auch auf den Körper sich erstreckt. Sie wird aber dadurch böse und ein Grund des Bösen, daß der Mensch die Ordnung der Gegenstände seiner Liebe zerrüttet und umkehrt, dem göttlichen Willen zuwider. Bey der Mannichfaltigkeit von Gegenständen, welche die Liebe des Menschen reizen, muß eine Ordnung in Ansehung des Vorzugs des einen vor dem andern beobachtet werden; und diese Ordnung kann und darf keine andere seyn, als daß die Gottheit, der Quell alles Guten, für den Menschen der erste und vornehmste Gegenstand seiner Liebe sey. Der Mensch zerrüttet also diese Ordnung und kehrt sie um, sobald er irgend Etwas mehr liebt, als Gott. Dazu komt, daß der Mensch nicht immer zu erforschen strebt, ob dasjenige, worauf seine Liebe gerichtet ist, wirklich ein Gut sey, oder nicht. Wenn er daher mit einer unvernünftigen und unzeitigen Begierde nach Gütern trachtet, die keine Güter sind und vielmehr die wahren Güter zerstören, so gereicht ihm seine Selbstliebe zum Verderben, und sie kann eigentlich Selbsthaß genannt werden. Nun ist aber einmal der gegenwärtige Zustand der Menschen so be-

beschaffen, daß keiner unter ihnen ist, dem nicht eine Zerrüttung und Umkehrung der göttlichen Ordnung in den Gegenständen seiner Liebe vorgeworfen werden könte, und der nicht das Böse statt des Guten wählte. Hieraus schloß Budde, daß die Selbstliebe in jedem Menschen, der seinen Charakter nicht durch Moral und Religion gebessert habe, verderbt sey; wovon denn wiederum der letzte Grund ebenfalls in der Erbsünde zu suchen ist. Als besondre Ursachen der verkehrten Selbstliebe sind zu betrachten das körperliche Temperament, die Erziehung und Gewohnheit, die Nachahmung Anderer, die Vorurtheile und Irrthümer des Verstandes u. w. Vermöge der verkehrten Selbstliebe begehrt der Mensch aber nichts, was an sich recht und gut ist. Diejenigen irren, welche glauben, daß ein nicht durch die göttliche Gnade erleuchteter Mensch irgend etwas wollen, denken, reden und thun könne, was der Gottheit wohlgefällig seyn mag. Obgleich die bösen Neigungen des Menschen, die aus seiner Verderbtheit erwachsen, so wie ihre Gegenstände, zahllos sind im Einzelnen, so lassen sie sich doch auf gewiße Hauptclassen zurückführen, nehmlich auf die Neigungen der Wohllust, der Ehrsucht und des Geizes. Daß es nicht mehr als diese drey bösen Hauptneigungen im Menschen gebe, bewies B. dar-

aus: 1) daß es nicht mehr als drey Hauptgegenstände gebe, nach welchen der Mensch trachte, als scheinbaren Gütern, den Reichthum, die Ehre, und die Sinnenlust; 2) daß man nur drey Haupttemperamente annehmen könne, welche die Neigungen des Menschen bestimmten, das sanguinische, cholerische, und melancholische; 3) daß sich alle möglichen Laster auf jene drey verderbten Neigungen zurückführen ließen. Uebrigens zeigen sich jene Hauptneigungen in den Individuen mit endloser Mannichfaltigkeit, und so auch die besondern Thorheiten und Laster dieser. B. charakterisirt hierauf die Laster selbst, und zeigt, wie jedes den Menschen elend mache. Diesem Elende kann nun bloß dadurch abgeholfen werden, daß der Mensch den Willen von seinen Gebrechen zu heilen sucht. Die Mittel hierzu sind zuvörderst Aufklärung des Verstandes, Berichtigung seines logischen Gebrauches, der Irrthümer, der Vorurtheile. Da die Thätigkeit des Willens von den Urtheilen des Verstandes abhängt, so muß alle moralische Selbstbildung von der Cultur und Veredlung desselben ausgehn. Zur Verbesserung des Willens aber ist vor allem Andern nichts dringender zu empfehlen, als daß der Mensch sich selbst kennen lerne. Denn das Verderbniß des Willens rührt hauptsächlich daher, daß die Menschen das Studium ihrer selbst vernachlässigen. Bey diesem Studium

dium muß Jeder zunächst auf seine Fehler achten, dann auf die vornehmsten Quellen derselben; er muß also seine herschenden Neigungen zu erforschen trachten, und sich ein lebhaftes Bild des Elendes vorhalten, in welches ihn die Ungebundenheit und falsche Richtung derselben bereits gestürzt haben, oder noch stürzen können. Auf die erworbene Selbstkentniß muß ein herzlicher und fester Vorsatz der Besserung folgen. Um die Ausführung desselben zu begünstigen und zu erleichtern, ist es rathsam, sich alle die Nachtheile zu vergegenwärtigen, welche die Thorheit und das Laster im Gefolge haben; dann im Gegentheile die Vortrefflichkeit des höchsten Gutes, oder der Glückseligkeit, welche die Tugenden bezwekken. Ist das Gemüth so vorbereitet, so komt es für die Besserung des moralischen Charakters am meisten darauf an, die bösen Neigungen gleich beym ersten Erwachen derselben zu unterdrücken; je öfter dies geschieht, desto schwächer werden sie. Inzwischen wird allemal hierzu Geduld und Standhaftigkeit eine längere Zeit hindurch erfodert. Auch muß man alle Gelegenheiten vermeiden, wodurch böse Neigungen in uns von neuem erweckt werden könten. Mittel zur weitern Beförderung der Tugend sind der Umgang mit rechtschaffenen Menschen, moralische Lectüre, Studium des Lebens und Charakters der Edelsten

 un-

unsers Geschlechts als Beyspiele der Nachahmung, tägliche Prüfung unserer Gesinnungen und Handlungen, Strenge gegen sich selbst und neue Spannung der Kräfte, sobald wir im Streben nach der Tugend nachlassen. Ausserdem empfiehlt B. auch die Veredlung der Einbildungskraft, die Richtung unsers Verstandes auf Gegenstände, die der Aufmerksamkeit werth sind, und eine zweckmäßige Einrichtung auch unserer körperlichen Lebensart. Uebrigens wie der Wille durch die moralische Läuterung der Phantasie, so wird auch die Phantasie durch die moralische Läuterung des Willens veredelt. Auch die Mässigung der Affecten ist hiervon schon eine natürliche Folge. Inzwischen reichen doch alle die Mittel, welche die Philosophie zur Verbesserung des Willens vorschlagen kann, nicht hin; es ist eine eitle Declamation, wenn man das natürliche Vermögen des Menschen zur sittlichen Vollkommenheit so sehr erhebt. Diejenigen haben Recht, welche die Tugend lediglich für eine Gabe Gottes erklären, sobald dieses nur recht verstanden wird. Denn die Tugend ist gar nicht insofern eine Gabe Gottes, daß der Mensch dabey völlig unthätig bleiben könne, und es ihm nicht vorzuwerfen sey, wenn er im Zustande des moralischen Elends beharrt. Die Mangelhaftigkeit der praktischen Philosophie setzte Budde vornehmlich darin, daß sie den Ur-

Ursprung des Bösen nicht kenne, auch nicht die Verbindung Gottes mit den Menschen, und wie der göttliche Zorn über die Sünden der Menschen versöhnt werden könne. Es ergebe sich hieraus, meynte er, der Schluß, daß ausser dem durch Vernunft erkennbaren noch ein anderer Weg zur Glückseligkeit existiren müsse, nehmlich der, welchen uns die Offenbarung zeigt. Hierdurch wird aber doch der Werth der praktischen Philosophie, wie schon oben bemerkt worden, durchaus nicht aufgehoben, oder auch nur vermindert.

Ibid. P. I cap. 3. sq.

§. 1093.

Auf die allgemeine Klugheitslehre läßt Budde die Lehre von den Pflichten folgen, oder die Rechtslehre und besondere Klugheitslehre, die er als Eine Wissenschaft behandelt. Die Moral, was wir so nennen ist nach seiner Vorstellungsart in der allgemeinen Klugheitslehre enthalten. Die beyden folgenden Theile seiner praktischen Philosophie, obgleich darin immer von Pflichten die Rede ist, sind in der Hauptsache, was uns Naturrecht und Politik

 heißt,

heißt, wiewohl, was sich nicht anders erwarten läßt, mit der Tugendlehre beständig vermischt und verwirrt. In der Darstellung der natürlichen Rechtslehre nimt B. folgenden Gang. Der Mensch kann überhaupt nicht ohne Regel und Gesetz leben, und seine Natur muß also von der Art seyn, daß sie durch ein Gesetz bestimt und regiert werden kann. Dem Gesetze entspricht die Verbindlichkeit (obligatio), oder eine moralische passive Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu lassen. Der Verbindlichkeit steht wiederum entgegen die Freyheit, ein actives moralisches Vermögen, nach eigener Willkühr etwas zu thun oder nicht zu thun. Budde billigt eine Eintheilung der Gesetze in vollkomne und unvollkomne; die letzteren sind diejenigen, welchen keine Strafdrohung ausdrücklich beygefügt ist, da eigentlich kein Gesetz ohne eine solche seyn kann. In Ansehung ihres Urhebers sind die Gesetze entweder göttliche oder menschliche; die letztern wiederum entweder allgemeine oder besondere. Eine Haupttriebfeder zur Befolgung der Gesetze ist das Gewissen. Daher wird hier von Budde die Lehre vom Gewissen und von der Imputation der Handlungen eingeschaltet. Eine freye Handlung, die mit dem Gesetze völlig übereinstimt, ist gut; die ihm widerstreitet, ist böse. Hat die gute Handlung eine äussere Beziehung auf einen Andern, der

ein

ein Recht hat, sie zu fodern, so ist sie gerecht; ist die in äusserer Beziehung zu einem Andern stehende Handlung böse, so ist sie ungerecht. Nachdem Budde vorher die Nothwendigkeit von Gesetzen, unter denen der Mensch stehen müsse, schlechthin behauptet hatte, beweist er sie nun noch weitläufig aus der moralischen Verderbtheit desselben, und zählt die einzelnen Laster auf, welchen die Gesetze entgegen arbeiten müssen. Homo, sagt er, am Schluß des Capitels, sua natura est animal indomitum, ferox, petulans, lascivum, fraudulentum, perfidum, stultum, in propria incommoda ruens, suamque numquam non sibi attrahens perniciem, sibique ipsi non minus quam aliis, in quocunque statu vivat, sive princeps sit, sive civis, sive maritus, sive uxor, sive pater, sive filius, sive dominus, sive servus, semper noxium, libertatis veræ non capax, et cui bene esse nulla ratione queat, nisi legibus regatur, quæ pœnam certissimam secum conjunctam habeant, nisi eas observet. — Unter den Gesetzen sind die ersten und vornehmsten die natürlichen, welche Gott dem Menschen über sein Thun und Lassen durch die Vernunft gegeben hat. Ohne die Voraussetzung Gottes als Gesetzgebers giebt es kein Naturrecht, und dieses wird also durch den Atheismus aufgehoben. Um aber die einzelnen natürlichen praktischen Gesetze kennen zu

lernen, muß man ihr allgemeines Princip aufsuchen, aus welchem sie sämtlich sich ableiten lassen. Es giebt aber für die praktische Philosophie überhaupt drey Principien. Erstlich sofern der Mensch sein moralisches Elend betrachtet, gilt der Grundsatz: Er soll dasjenige, was die Merkmale des höchsten Guts enthält und seinem Elende abhilft, als das höchste Gut betrachten und demselben nachstreben. Dies ist das eigentliche Moralprincip. Zweytens sofern der Mensch nicht ohne Gesetze leben kann, gilt der Grundsatz: Er soll dem Regenten und deßen Gesetzen gehorchen. Dies ist das eigentliche Rechtsprincip. Drittens sofern der Mensch auf die nothwendigen Mittel zur Erhaltung seines körperlichen Lebens achtet, gilt der Grundsatz: Er soll Alles thun, was wirklich seinen körperlichen Zustand erhält. Dies ist das eigentlich politische Princip. Das Rechtsprincip zerfällt in zwey untergeordnete, je nachdem Gott oder Menschen als Regenten anerkannt werden; jenes bezieht sich auf das natürliche sowohl als positive göttliche Recht; dieses auf das positive menschliche Recht. Die Gegenstände, welche die menschlichen Handlungen betreffen sind Gott, der Mensch selbst, und andere Menschen. Die Thiere darf der Mensch für seine Absichten gebrauchen; er fehlt, wenn er sie mis-

misbraucht, aber nicht durch den Effect, wie sich B. ausdrückt, sondern durch den Affect, womit er es thut. Vermöge jener drey verschiedenen Objecte der freyen Handlungen des Menschen lassen sich auch drey verschiedene allgemeine natürliche Rechtsregeln aufstellen: 1) Ehre Gott als das höchste Gut. Daß Gott geehrt d. i. geliebt seyn wolle, erhellt daraus, weil er dem Menschen einen Willen gab, der zur Liebe des höchsten Gutes geneigt ist; 2) Lebe mäßig. Diese Regel bezeichnet einen geordneten Gebrauch aller äussern Dinge, ohne welchen der Mensch sich nicht erhalten kann; 3) Lebe gesellig und beleidige Andere nicht, damit du vor ihren Beleidigungen gesichert bleibest. Nun folgen die Abschnitte, in welchen die einzelnen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen Andere, bald aus den moralischen, bald aus dem juridischen Gesichtspuncte, ohne eine gehörige Scheidung beyder, erörtert werden, wo also Tugendlehre und Naturrecht in Eine Wissenschaft zusammengeschmolzen sind.

§. 1094.

Unter der Politik begreift Budde auch die Oekonomik; denn er betrachtet hier den

Menschen zugleich als Statsbürger und als Hausvater, überhaupt, sofern derselbe in gesellschaftlichen Verhältnissen lebt. Da es hier sich nothwendig ereignet, daß derselbe in mehr gesellschaftlichen Verhältnissen zugleich ist, wo das eine nicht immer mit dem andern zusammenstimmt; so erfodert es auch besondre Klugheitslehren, wie die Harmonie aller dieser Verhältnisse zu bewirken und zu erhalten sey. Jeder Mensch ist elend durch seine eigenen Fehler und durch äussere Umstände. Das drückende Uebel, das mit den letztern verbunden ist, wird oft durch die geselligen Verbindungen noch vergrößert, die der Mensch, um ihnen abzuhelfen, eingeht. Budde erläutert dies durch Beyspiele unglücklicher Ehen, unglücklicher Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, Herrschaft und Gesinde. Diese Uebel, welche Privatgesellschaften nach sich ziehen, sind aber oft nicht zu vergleichen mit denen, welche aus der bürgerlichen Verfassung erwachsen, in der sich Jemand befindet. Die Ursachen derselben liegen in den bösen verderbten Neigungen der Menschen, namentlich in den Begierden nach Ehre, Wohllust und Gelde. Diese verführen auch den Menschen zu einer falschen Politik, die ihre schädlichen Wirkungen in allen Ständen der menschlichen Gesellschaft äußert. Sofern diese falsche Politik bey der Statsverwaltung zum Grunde liegt, nennt Budde sie Macchia-

chiavellismus. Sie kann aber nicht bloß von einem Fürsten, sondern von einem jeden Menschen in seiner Sphiare, wiewohl zuletzt zu seinem eigenen Ruine, angewandt werden. Dem Macchiavellismus, nach welchem ein Fürst durch allerhand böse und ungerechte Mittel sein Privatinteresse verfolgt und die Unterthanen tyrannisirt, steht entgegen der Monarchomachismus. Dieser drückt ein Bestreben von Unterthanen aus, die Rathschläge und Unternehmungen des Fürsten zu vereiteln, ihn verhaßt zu machen, Aufstand zu erregen, und ihn dadurch der Statsgewalt zu berauben. Er findet aber nicht bloß bey solchen Individuen und Factionen statt, die mit der monarchischen Verfassung des Stats, in welchem sie leben, überhaupt unzufrieden sind, also nicht bloß in eigentlich politischem Betrachte; sondern überhaupt bey denen, die in einem subalternen Verhältnisse gegen Obere stehen, und kein Bedenken tragen, sich öffentlich oder heimlich der Autorität derselben zu widersetzen. Noch schändlicher und für das Wohl der Individuen wie des ganzen Stats wird jene falsche Politik, wenn sie die Religion zum Vorwande und Deckmantel nimmt, um Ungerechtigkeit zu beschönigen. Die Politik muß daher den Menschen mit der wahren Glückseligkeit bekant machen, und ihn insbesondere die Mittel lehren, wie er in den verschiedenen Arten der gesellschaftlichen

Ver-

Verhältniße, in welchen er steht, diese Glückseligkeit erreichen könne. Was die Glückseligkeit des Stats betrifft, so ist ein Vorurtheil herrschend, das oft dieselbe untergräbt und ganz vernichtet. Man bildet sich ein, jene bestehe darin, wenn der Stat große Reichthümer besitzt, sich den Nachbarn furchtbar macht, sein Gebiet durch Eroberungen erweitert, glückliche Kriege führt u. dgl. Allein das wahre Interesse eines States kann nur seyn, daß er seinem Zwecke, der Bewirkung und Sicherung der Wohlfahrt der Bürger entspreche. Nun kann aber ein Stat auf einige Zeit sehr mächtig seyn, in großem Ansehen stehen, mehrere Kriege führen, und die Grenzen seines Gebiets ausdehnen, während zugleich das Vermögen der Bürger erschöpft, und diese durch Lasten, die ihnen der Stat aufbürdet, an den Bettelstab gebracht werden. Es erhellt hieraus zugleich, daß ein Stat nicht glücklich seyn könne, sobald ein wesentlicher Fehler in seiner Verfassung ist, und diese für den Charakter des Volks und den Zweck des Stats überhaupt nicht paßt; oder sobald die Verwaltung nicht der Verfassung gemäß ist. Daß ein Stat ohne alle Mängel und Fehler sey, ist unmöglich, weil er unter Menschen errichtet wird. Inzwischen kann doch der eine besser eingerichtet und verwaltet, und daher glücklicher seyn, als der andere. **Budde** macht hierbey die richti-

ge Bemerkung, daß es zwey politische Parteyen gebe, die beyde Unrecht hätten: die eine, die es auf eine absolutvollkomne idealische Statsverfassung anlegen, welche doch nie realisirt werden kann; die andere, die alle idealische Statsverfassungen, auch wenn diese bloß als Muster vorgestellt werden, verwerfen, weil die Erfahrung die Unausführbarkeit derselben zeige. Die Ideale, ob sie gleich nicht völlig sich realisiren lassen, haben allerdings ihren Nutzen, sofern sie die Mängel positiver Statsverfassungen aufdecken, und Regeln enthalten, wie sie verbessert werden könnten. Nur müssen sie freylich auf den wahren Zweck des Stats, auf die Natur der Menschheit, und die Umstände, unter denen ein Volk existirt berechnet seyn.

§. 1094.

In Beziehung auf die Gesetzgebung hat Budde mehrere vortreffliche Regeln gegeben, von denen ich noch einige hier anmerken will. Erstlich. Die Gesetze müssen von der Beschaffenheit seyn, daß sie auf das Interesse der Unterthanen selbst abzwecken, und von diesen befolgt werden können. Gesetze, deren Befolgung von den Unterthanen gar nicht, oder nicht ohne große Schwierigkeit bewirkt werden kann, helfen dem State nicht und schaden ihm viel-

mehr

mehr ausserordentlich. Denn sobald das Volk bemerkt, daß die Obrigkeit Gesetze giebt, deren Beachtung sie doch nicht erzwingen kann, so verliert es seine Ehrfurcht, und es entstehn leicht Unordnungen und Empörungen im State. Zweytens: Es müssen keine überflüssige und unnütze Gesetze gegeben werden; es giebt der nützlichen und nothwendigen schon so viele, daß die Obrigkeit genug zu thun hat, nur für die Anordnung und Erfüllung dieser zu sorgen. Legt sie hingegen den Unterthanen unnöthige Lasten auf, so erregt sie nur Haß gegen sich. Drittens: Um ein Gesetz zu empfehlen, trägt auch die Art sehr viel bei, wie es gegeben wird; hauptsächlich, wenn die Gründe hinzugefügt sind, wodurch die Unterthanen zur Befolgung derselben sich bewogen fühlen können. Viertens: Kein Bürger darf ohne dringende Ursachen von der Verbindlichkeit gegen gewiße Gesetze befreyt, und Privilegien überhaupt müssen so selten als möglich gegeben werden. Werden Einigen Privilegien verwilligt, die man doch hernach sich genöthigt sieht, mehr Andern abzuschlagen, so entsteht hieraus Neid der Bürger gegen einander, und Unzufriedenheit gegen die Regierung, die bei vorfallenden Veranlassungen leicht in Empörung ausbricht. Werden aber die Privilegien zu sehr gehäuft, so wird nicht nur das Gesetz dadurch immer überflüßiger, sondern auch diejenigen, welche

ihm

ihm noch unterworfen bleiben, werden nun um so mehr gedrückt, und haben um so gerechtere Gründe zu murren. Fünftens: Die Gesetze müssen auch nicht zu oft geändert werden, denn auch dadurch wird das Ansehen sowohl dieser selbst, als der Regenten gemindert. Es verräth eine ungewisse und schwankende Denkart des letztern, und der Gehorsam der Unterthanen kann nie gleichförmig werden, wenn er bald befohlen und bald wieder aufgehoben wird. Sechstens: Die Gesetze müssen einander selbst gleichsam begünstigen und Hülfe leisten. Um z. B. die Gesetze wegen Auflagen und Abgaben zu unterstützen, können solche Gesetze dienen, welche den Luxus einschränken. Noch mehr aber wird zur Beobachtung der Gesetze auf Seiten der Unterthanen beytragen, wenn der Regent und die obrigkeitlichen Personen selbst sie nie übertreten; denn das Beyspiel wirkt hier mehr als alle Strafdrohungen. Siebentens: Der Gesetzgeber muß auch bey neuen Gesetzen, die er einführen will, gar sehr auf die Umstände des Orts und der Zeit Rücksicht nehmen. Ein Gesetz, daß die Bürger zu einer andern Zeit mit dem größten Beyfalle aufgenommen haben würden, das werden sie vielleicht unter den dermaligen Umständen verabscheuen. Achtens: Die Entscheidung der Proceße muß so viel wie möglich beschleunigt, und die Kosten, welche die streitenden Parteyen anzuwenden haben, müssen so

viel wie möglich, verringert werden. Denn wird es zu theuer gemacht, das Recht zu erhalten, so sind die armen Bürger den Bedrückungen der reichern ausgesetzt, und werden leicht zu großen Verbrechen verführt. Eben dieselbe Vorsicht, welcher die Gesetzgebung bedarf, ist auch bey der Verfügung der Strafen anzurathen. Ist der Regent in Ansehung dieser zu gelinde, so verlieren die Gesetze sehr bald bey dem großen Haufen ihre Kraft; ist er zu strenge, so zieht er sich leicht den Vorwurf der Grausamkeit und Haß bey den Unterthanen zu. Es muß also das genaueste Verhältniß zwischen Verbrechen und Strafe statt finden. Kann die Strafe nicht verfügt werden, ohne große Unruhen im Volke zu verursachen, so ist es rathsamer, sie ganz zu erlassen, oder sehr zu mildern, damit es scheint, als ob der Regent Gnade statt der Strenge habe beweisen wollen. Bisweilen kann es sogar der politischen Klugheit gemäß seyn, gewiße Statsverbrechen gar nicht zu enthüllen, weil sonst der Regent seine Swäche verriethe, und der Stat der Gefahr ausgesetzt würde. Auch müssen die Strafen genau durch die Gesetze bestimt seyn, und es muß hierin so wenig als möglich der Willkühr der untergeordneten Obrigkeiten überlassen werden. Diese werden auch dadurch vor dem Unwillen des Volks verwahrt, weil es nunmehro notorisch ist, daß sie nach dem Gesetze verfahren.

ren. Es kann ferner heilsam seyn, die Strafen strenger anzudrohen, als sie wirklich auszuüben; hier hat der Regent Gelegenheit, die Strafe zu mildern, und damit den Unterthanen Beweise seiner Gnade zu geben. Auf der andern Seite aber darf die Milde in der Anwendung der Strafe auch nicht zu weit gehen, weil sonst leicht die Unterthanen gleichgültig dagegen werden, und die Gesetze ungescheuter übertreten. Wenn eine größere Anzahl von Unterthanen etwas verbrochen hat, so muß der Regent nur die Rädelsführer bestrafen, und den übrigen verzeihen; sonst scheint die Strafe mehr eine Niederlage des Stats, als eine wohlthätige und sichernde Arzney für denselben zu seyn. Ueberhaupt aber muß der Regent, wenn er straft, mehr das Ansehn haben, die Verbrechen, als die Menschen, welche sie begehen, strafen zu wollen. Er muß also alles vermeiden, wodurch er scheinen könte aus Leidenschaft, und nicht bloß aus Liebe zur Gerechtigkeit gestraft zu haben. Bey der Ausrottung eingewurzelter und verjährter Uebel im State muß nicht mit zu raschem Ungestüme verfahren werden: sondern nach und nach, so daß das Uebel erst eingeschränkt, immer mehr vermindert, und endlich ganz ausgerottet wird. So nothwendig es endlich ist, Verbrechen zu bestrafen, so nothwendig ist es auch für das Interesse des Stats, edle und

verdienstliche Thaten durch Belohnungen zu ehren. Aber auch in der Ertheilung der Belohnungen, der Ehrentitel u. w. muß der Regent sehr vorsichtig seyn, damit nicht Unwürdige sie erhalten, oder sie durch eine zu reichliche und häufige Ausspendung derselben in dem Urtheile des verständigen Publicum's ihren Werth verlieren. — Einen besondern umständlichen Abschnitt hat Budde auch dem Hofleben gewidmet, der manche treffliche Rathschläge für Höflinge enthält.

Buddei elem. philos. pract. P. III. cap. V Sect. 4. 5. 14.

§. 1095.

Ausser Buddeus fand der philosophische Eklekticismus auch einen Beförderer an Nicolaus Hieronymus Gundling, einem sehr talent und kentnißvollen Manne, der sich nur in zu viele Fächer der literatur warf, um in der Philosophie etwas Vorzügliches leisten zu können. Er wurde gebohren im J. 1671 zu Kirchen-Sittenbach bey Nürnberg, wo sein Vater Wolfgang Gundling anfangs Prediger war, der aber

in

in der Folge nach Nürnberg selbst versetzt wurde. Er studirte zu Altorf, Jena und Leipzig Theologie, und kehrte darauf nach Nürnberg zurück, um sich dem geistlichen Stande zu widmen. Indeßen führte er im J. 1698 einige junge Leute als Hofmeister nach Halle, und ward hier mit Christian Thomasius bekant, der ihn zum Studium der Jurisprudenz aufmunterte. Zwey Jahre darauf erhielt er die juristische Doctorwürde, fieng an Vorlesungen zu halten, und ward 1703 zum Professor der Philosophie zu Halle ernannt. Nach dem Tode des Christoph Cellarius bekam er die Profession der Dichtkunst und Beredsamkeit daselbst und bald darauf auch des Natur und Völkerrechts. Er starb an der Schwindsucht als Königl. Preußischer Geheimer und Consistorialrath zu Halle im J. 1729. Mit seinem Lehrer und Gönner Thomasius hatte Gundling sehr viel Aehnliches. Er besaß Witz und Laune, auch großen Hang zur Satire, und ungleich mehr gelehrte Kentniße, als jener; daher sein akademischer Beyfall sehr groß war. Ungeachtet seines nicht sehr langen Lebens hat er dennoch viel geschrieben; es sind aber auch nach seinem Tode manche Aufsätze und Bemerkungen in der Sammlung der Gundlingiana gedruckt worden, die schwerlich von ihm für das Publicum bestimt waren. Mehrere seiner Abhandlungen betreffen Materien

aus der Geschichte der Philosophie. Er äußerte hier eine besondere Neigung, bey mehrern Philosophen des Alterthums den Atheismus zu wittern, und beschuldigte unter andern den Plato desselben. Hierüber gerieth er in einen Streit mit J. Zimmermann, welcher den Plato sehr gründlich gegen diese Beschuldigung vertheidigte. Es ist merkwürdig, daß Gundling in seinen philosophischen Lehrbüchern, ob er gleich Wolf's College war, doch deßen Philosophie nicht benutzte. Vermuthlich lagen die Gründe hiervon in dem persönlichen Verhältniße, in welchem er sich mit Wolf befand, und in den heftigen Streitigkeiten, welche damals in Halle durch die Wolfische Philosophie veranlaßt wurden, und in welche er sich vielleicht auf keine Weise mischen wollte. Den Charakter seiner eigenen Philosophie schildert er selbst mit folgenden Worten: In plurimis ab aliis dissensi, multa improbavi, varia in meliorem ordinem redegi nova addidi, non demonstrata demonstravi, aliud plane systema confeci, et tamen, quod sinceri hominis est, non dissimulavi, quibus luminibus profecerim, in quo aliis consentiam, in quibus dissentiam. In Ansehung der theoretischen Philosophie war er einer der ersten, welche den Lockianismus in Deutschland verbreiteten. Er leitete alle Erkentniß ohne Ausnahme aus der Erfahrung her; und zog aus die-

diesem Vordersatze die richtige Folgerung, daß es für den Menschen keine andere wahre Realerkentniß als die sinnliche gebe. Das Merkmal des Wahren ist nach ihm die Klarheit oder Evidenz der Erkentniß. Er unterschied dasselbe noch vom Principe des Wahren. Dieses Princip hielt er ebenfalls für nicht angebohren als Grundsatz; dasselbe werde uns erst durch Unterricht und Erfahrung bekant; hierin hatte er ganz Recht, sofern er zugleich die Fähigkeit nach jenem Principe zu urtheilen für subjectiv erklärte. Sonderbar war, daß er den Satz des Widerspruchs nicht als den höchsten Grundsatz der formellen Wahrheit gelten lassen wollte, sondern ihn noch einem höhern unterordnete; welchen er folgendermaßen ausdrückte: Alles was mit unsern Sinnen, Ideen und gebildeten Definitionen übereinstimt, ist wahr. Es blieb hier die Frage übrig: woran denn die Wahrheit der ursprünglichen sinnlichen Vorstellungen, der Begriffe und der gebildeten Definitionen zu erkennen sey? Vermuthlich dachte Gundling unter jenem von ihm angenommenen höchsten Grundsatze nichts anders, als den gewöhnlich so genannten logischen Grundsatz der Einstimmung, welchen er noch über den Satz des Widerspruchs setzte. Nur sein Ausdruck der Formel desselben war fehlerhaft. Dies hatte indeßen seinen Grund auch darin, daß er alle unsere Erkentniß auf

particulare Erfahrung gründete, selbst die Erkentnißprincipien nicht für angebohren hielt, und sogar behauptete, daß oft Worterklärungen die Stelle der Principien ersetzen könten. Da er allein die sinnliche Erkentniß für eigentliche Erkentniß des Menschen hielt, so leugnete er auch, daß die Wesen der Dinge erkennbar seyen; es laße sich also weder die wesentliche Natur der Körperwelt, noch der Geisterwelt bestimmen. Die Physik hat übrigens Gundling nicht besonderes abgehandelt. Auch in der Via ad veritatem moralem wich er häufig von seinen Zeitgenossen ab. Die Glückseligkeit erklärte er mit dem Epikur für die Indolenz, oder die Befreyung von allem Schmerze. Was uns von diesem Zustande entfernt, ist ein Uebel. Doch unterschied er sich darin wesentlich vom Epikur, daß ihm die Gottheit allein das höchste Gut ist. Daher rechnete er auch die natürliche Theologie mit zur Ethik, und bestritt in derselben sowohl den Atheismus, als die Leugner der Unsterblichkeit der Seele. Unter den gangbaren Beweisen für das Daseyn Gottes verwarf er denjenigen als unbrauchbar, der aus dem gemeinen Glauben aller Völker entlehnt wird. Im Uebrigen neigte er sich in mehrern Hauptpuncten zu der Leibnizischen Vorstellungsart hin. So leitete er auch den Ursprung des moralisch Bösen aus der Endlichkeit der freyen vernünftigen

tigen Wesen ab. Er nahm ferner an, daß Gott unter den möglichen Welten die beste gewählt habe; daß unter allen Dingen die möglich größte Harmonie sey; daß die Gebote Gottes nicht durch bloße Willkühr bestimt wären; sondern weil Gott immer das Beste erkenne, so könne er auch nichts anders wollen als was seiner Erkentniß des Besten gemäß sey, und der Grund des göttlichen Willens sey also immer die vollkommenste göttliche Erkentniß. Sofern sich das Gebot Gottes auf die Menschen bezieht, ist es der Natur derselben durchaus angemessen, und deßwegen unveränderlich. Von dem Willen des Menschen sonderte Gundling die Freyheit ab, und setzte für jene eine eigene Kraft der menschlichen Seele voraus. Der Wille gehorcht nicht nothwendig der Vernunft, und aus diesem Grunde meynte auch Gundling, daß zur wahren Besserung des Menschen kein anderes Mittel sey, als die Gnade Gottes. Die anständigen Handlungen (actiones decori) hielt Gundling nicht, wie Thomasius, für eine besondere Classe, sondern rechnete sie theils zu den Handlungen aus Pflicht, theils zu denen aus Klugheit.

§. 1096.

Unter allen philosophen Disciplinen hat das Naturrecht durch die Bearbeitung Gundling's in der Via ad veritatem jurisprudentiæ naturalis am meisten gewonnen. Er schränkte dasselbe bloß auf äussere Zwangsrechte ein, und trennte es dadurch schärfer von der Moral; daher erst mit Gundling die Epoche anhebt, wo das Naturrecht seinen bestimten Inhalt und seine festen Grenzen erhielt. Alles in der Natur ist an Gesetze gebunden, und folglich muß es auch der Mensch seyn; nur daß dieser das ihm vorgeschriebene Gesetz durch seine Vernunft erkennt, und den Naturtrieb, welcher das Gesetz in der thierischen Welt ist, durch eben dieselbe einschränkt. Der Urheber dieses Gesetzes, der dem Menschen dasselbe durch die Vernunft geoffenbart hat, ist Gott. Es kann freylich zu dem Vernunftgesetze noch eine besondre göttliche Offenbarung, so wie eine positive Gesetzgebung hinzukommen; wenn aber jene und diese mit der Vernunft zusammenstimmen, so ist die letzte als die erste und vornehmste Erkentnißquelle zu betrachten. Der Offenbarung wird dadurch nichts von ihrer Würde entzogen. Es wäre lächerlich, sagt Gundling, zu behaupten, daß wir den Satz: Zwey mal zwey sind Vier, worin Vernunft und Offenbarung übereinstimmen, nicht zu-

nächst

nächst aus jener, sondern aus dieser lernen müßten. Das Gesetz der Vernunft für den Menschen kann eingetheilt werden in ein absolutes und hypothetisches. Jenes umfaßt die vollendete Moralität und dadurch auch die Legalität; es war der Gegenstand der Ethik. Dieses umfaßt bloß die äussere Legalität, und ist der Gegenstand des Naturrechts. Zur Unterscheidung des Naturrechts und der Moral stellt Gundling bestimt den Satz auf: Es ist keine Moralität möglich ohne Legalität; aber wohl Legalität ohne Moralität. Das hypothetische Gesetz ist lediglich auf die äussere Glückseligkeit und Ruhe gerichtet, die durch die Leidenschaften der Menschen am ersten gestört wird, und doch am ersten gesichert werden muß. Der Mensch muß mit Menschen leben; dies ist aber nicht möglich, wenn er nicht einem Jeden die äussere Freyheit läßt, die ihm von Natur zukomt. Gundling wirft hier die Frage auf: ob das praktische Gesetz, welches sowohl die Moral als das Naturrecht begründet, ein eigentliches oder uneigentliches Gesetz sey? Unter einem eigentlichen Gesetze versteht er ein solches, deßen Uebertretung mit einer äussern gegenwärtigen oder künftigen Strafe verbunden ist. Ein uneigentliches Gesetz ist bloß eine moralische Vorschrift, deren Uebertretung bloß eine natürliche Strafe zur Folge hat. Gundling entscheidet, daß jenes Gesetz nur als eine mo-

ralische Vorschrift betrachtet werden könne, sofern Gott nur wolle, daß der Mensch es erkenne: allein Gott fordre auch, daß der Mensch es ausübe, und deßwegen müsse es als ein eigentliches Gesetz angenommen werden. Da nun Niemand die Herrschaft Gottes über die Menschen leugnet, so verbindet sich mit der Furcht vor der natürlichen Strafe auch die Furcht vor dem göttlichen Zorne, und so entsteht für den Menschen nicht bloß eine innere Verbindlichkeit zur Befolgung des Gesetzes, sondern auch eine äussere. Das Recht ist die durch das Gesetz autorisirte Freyheit, die Jeder erzwingen kann, wenn sie von einem andern behindert wird. Gundling verwirft geradezu den damals und noch lange nach ihm behaupteten Unterschied zwischen vollkommen und unvollkomnen Rechten, weil ein unvollkomnes Recht, das sich nicht erzwingen lasse, ein sich selbst widersprechender Begriff sey. Eben so nimt er auch den Unterschied zwischen innern und äussern Rechten nicht an; denn innere Rechte können deßwegen nicht existiren, weil die innere Freyheit des Menschen nicht so groß ist, wie die äussere. Das Princip des Naturrechts überhaupt drückte Gundling in folgender Formel aus: Suche und erhalte vor Allem den äussern Frieden, damit du nicht zum gesellschaftlichen Leben mit Andern und zur Erwerbung

bung der Tugend unfähig werdest. Aus diesem Grundsatze fließen zwey andere: Beleidige und Störe Niemanden; und: Laß einem Jeden das Seinige. Mit Hobbes stimmte Gundling insofern überein, daß er, wie jener, den äussern Frieden zu einer nothwendigen Bedingung eines rechtlichen Zustandes unter den Menschen überhaupt machte; auch darin, daß der äussere Friede leichter und gewißer durch Verträge und die Statsgewalt erhalten werde; indem der Naturstand allemal durch die Verderbtheit der Menschen ein Stand der Anarchie sey. Allein er leugnete, was Hobbes behauptet haben sollte, daß vor geschlossenen Verträgen Niemand zur Haltung des Friedens verpflichtet sey; und daß die Verträge bloß vermöge einer innern Verbindlichkeit und des eigenen Nutzens wegen gehalten werden müßten. Inzwischen den erstern Satz behauptete Hobbes eigentlich nicht; denn die Verbindlichkeit zur Erhaltung des Friedens nahm er allerdings an; er bezweifelte nur die Beobachtung derselben im Naturstande wegen des Ungestüms der menschlichen Leidenschaften, die, da jede Vorstellnng eines scheinbaren Gutes rohe Menschen afficirte und ihr Begehrungen reize, sehr bald mit einander in Collision geriethen, so daß die Erhaltung des Friedens unter den Menschen unmöglich sey. Der Unterschied zwischen der Vorstellungsart Gundling's

ling's und des Hobbes liegt also eigentlich nur darin, daß jener eine innere und äussere Verbindlichkeit, dieser bloß eine äussere lediglich auf den Nutzen des Individuums sich beziehende Verbindlichkeit behauptete. Derjenige, deßen Rechte beleidigt werden, kann im Naturstande zur Erhaltung derselben Zwang anwenden, selbst bis zur Tödtung des Beleidigers. In statu libertatis quærenda est pax ac damni dati reparatio etiam cum internecione alterius propria manuum ope. Im State muß freylich der Beleidigte seine Zuflucht zur Obrigkeit nehmen, damit diese seine Rechte schütze; wo aber die Obrigkeit nicht helfen kann oder will, gilt die obige Regel auch im State, und hierauf gründet sich das sogenannte moderamen inculpatæ tutelæ. Gundling gab diesem leztern eine sehr weite Ausdehnung. Es komt hier gar nicht darauf an, ob die Waffen des Angreifenden und Angegriffenen gleich oder ungleich sind, ob der leztere entfliehen könne, ob das Glied, deßen Verwundung zu fürchten ist, nöthig oder unnöthig sey, was der Angreifende eigentlich für eine Absicht hege, ob er vorsäzlich handle, oder aus Irthume, ob nüchtern oder betrunken, ob bey gesundem Verstande oder im Zustande des Wahnsinnes, ob er bloß verwunden oder tödten will, ob er den Angegriffenen bloß in der Vertheidigung seines Lebens hindere, oder selbst ihn tödten will; genug,

nug, der Angegriffene hat gar keine Verbindlichkeit, sein Leben und seine Gesundheit irgend einer Gefahr auszusetzen, und kann sich daher unbedingt der obigen Rechtsregel gemäß benehmen. Wenn er in einem solchen Falle den Angreifer ermordet, so ist dies gar nicht für Verbrechen, oder auch nur für widerrechtlich zu achten. Selbst wenn der Angreifer ein Fürst oder ein Vater wäre, meynt Hundling, könne von den strengen Rechte nichts nachgelassen werden, um so weniger, da jene verbindlich seyen, ihre Unterthanen oder Kinder zu schützen und sie nicht zu beleidigen. Eben diese be Rechtsregel gilt unter andern für eine Jungfrau gegen den Nothzüchtiger, für Jemanden, der Ohrfeigen bekomt, sobald zu fürchten ist, daß der Beleidiger sich noch mehr gegen die Gesundheit des Angegriffenen erlauben möge. Was Jemand für sich selbst thun darf, um Gewaltthätigkeiten Anderer abzuwehren, das darf er auch für Andere thun z. B. für seine Gattin, Kinder, Verwandten u. w. Die obige Rechtsregel leidet hingegen keine Anwendung, sobald der Angegriffene, oder der einen Angriff zu fürchten hat, Schutz von der Obrigkeit zu erhalten vermag, oder sicher und leicht entfliehen kann, oder wenn der Angreifer, sey es nun aus Reue oder Furcht, den Angriff unterläßt, und selbst flieht. Das unbedingte Vertheidigungsrecht, wenn die Obrigkeit

keit nicht schützen kann, findet auch statt in Beziehung auf Sachen. Der Unterschied zwischen entbehrlichen und unentbehrlichen Sachen hat hierauf keinen Einfluß. Es ist genug, daß es ein Recht giebt, sein Eigenthum zu schützen. Ein nächtlicher Dieb wird daher mit Recht getödtet, er mag bewaffnet oder unbewaffnet einbrechen, er mag größere oder geringere Beeinträchtigungen bezwecken. Proportionem inter rem et vitam alterius non nisi homines scrupulosissimi et simul ignarissimi vrgent. Bey einem Diebe, der am Tage stiehlt, kann es gelindere Mittel geben, sein Unternehmen zu verhindern. Man sieht hieraus, wie sehr Gundling den Begriff eines äußern Zwangsrechts festhielt. — Auch in der Lehre von dem Grunde der Verbindlichkeit der Verträge war Gundling mit Hobbes einstimmig. Wer einen Vertrag schließt und in eben dasselbe mit dem andern einwilligt, der erklärt dadurch, daß das, was er bewilligt, gehalten werden solle: denn sonst würde er sowohl den Andern betrügen, als auch sich selbst widersprechen, und wie ein Thor handeln. Der Betrug aber ist mit dem äussern Frieden schlechthin unverträglich. Wer daher einen Vertrag bricht, der will nicht mit dem Andern friedlich leben, sondern will Zwietracht und Krieg. Dies ist aber widerrechtlich. Der Grund der Verbindlichkeit der Verträge liegt

also

also in der Nothwendigkeit der Erhaltung des Friedens, welche das Rechtsgesetz mit sich bringt. Alle übrige Gründe, welche dafür angegeben zu werden pflegen, gehören entweder zur Ethik oder zur Politik. — Alles besondere Eigenthum gründet Gundling auf ein Factum. Dieses Factum ist die ursprüngliche Occupation, die den Menschen nothwendig wird, weil sie manche Sachen gar nicht würden gebrauchen können, falls der Gebrauch nicht ausschließend wäre. Wer occupirt, verräth seinen Willen eine Sache in Besitz zu nehmen und zu behalten. Der eigentliche Grund des besondern Eigenthums liegt also in dem Willen, daß eine Sache mein seyn solle, und eine körperliche Occupation ist daher, wie Gundling ausdrücklich behauptet, nicht immer nöthig, wiewohl zur Sicherheit des Eigenthums gegen die Anmaaßungen Anderer die Occupation überhaupt eines äußern verständlichen Zeichens bedarf, das aber nicht in einer körperlichen Besitznehmung zu bestehen braucht, sondern auch eine Erklärnng durch Worte, Minen u. dgl. seyn kann. In rebus nullius corporalis prehensio necessaria non videtur. Possunt videntes et animum habendi clare significantes domini fieri. — Vnde, sagt Gundling bald hernach, non puto, Anglos sat rationis habuisse, quando ab Hispanis quaesiverunt: quo jure acceperint in Americano orbe tam ingen-

ingentia terrarum spatia an quia casulas posuerint, aut signum ibidem collocaverint? Sufficit, fuisse eas partes tunc occupatas, nec dimissas. — Auch das Statsrecht Gundling's hat manches Eigenthümliche. Da er die rechtliche Möglichkeit der Sclaverey zuließ, weil jeder sich seiner äußern Freyheit begeben kann, wenn er will, so behauptete er auch die rechtliche Möglichkeit einer unbedingten Despotie, und nicht bloß in dem Falle, daß ein Volk freywillig sich der unbedingten Herrschaft unterwirft, sondern auch wenn es dazu gezwungen wird. Wenn also der Despot sein Recht auf die Unterthanen unverletzt bewahrt, so behalten die Unterthanen nur auf die Art Rechte, wie die römischen Sclaven ihre peculia behielten. So hat in mehrern orientalischen Reichen der Despot ein Recht sowohl auf das unbewegliche als auf das bewegliche Vermögen seiner Unterthanen. Gesetzt der Eroberer hat den Unterthanen das Eigenthum und die persönliche Freyheit übrig gelassen, so behält er dennoch das Recht als unbedingter Despot mit dem Eigenthume und der Freyheit zu schalten, wie er will. Von Grausamkeit oder Tyranney kann hier im juridischen Betrachte gar nicht die Rede seyn. Nur über Leben und Tod der Unterthanen kann dem Despoten kein unbedingtes Recht zukommen. — Für den Zweck des Stats erklärte Gundling die

die Möglichkeit der Befriedigung der menschlichen Bedürfniße (securitatem et sufficientiam). Jene suchten die Menschen zuerst durch einen Stat zu bewirken, diese hernach. Auf der Sicherheit als Zweck des Stats stützt sich das Recht des Regenten, Todesstrafen über die Unterthanen für Verbrechen, wodurch jene gröblich verlezt oder aufgehoben wird, zu verhängen. Qui omnia capitalia judicia respuunt, partim umbraticam vitam sectantur, partim intempestive mites sunt et artes regnandi ignorant. — Das lezte Capitel des Gundlingschen Statsrechts handelt de morbis et morte civitatium. Das Leben und die Gesundheit eines Stats beruht auf der Uebereinstimmung der Kräfte und des Willens der Unterthanen zum Zwecke jenes. Wird diese Einstimmung geschwächt, oder aufgehoben, oder geschieht etwas dem Zwecke des Stats entgegen, so entsteht eine Krankheit des Stats, oder es erfolgt der Tod desselben. Die Krankheiten des Stats haben ihren Grund in einer unzweckmäßigen Vereinigung oder Trennung und Vertheilung der Majestätsrechte, oder auch in dem Mangel der Kräfte. Deßwegen können alle unregelmäßige Verfassungen krankhafte genannt werden, obgleich nicht alle krankhaften regelmäßig sind. Die Monarchie, Aristokratie und Demokratie sind regelmäßige Verfassungen; wenn aber die Regenten bloß

nach Kriegesruhm, oder nach Reichthum, oder nach Wohllüsten trachten, so neigen sich die Staten zu ihrem Untergange. Durch den Tod wird entweder der Stat ganz zerstört, oder nur in eine andere Form verwandelt. Da dies auch durch eine innere Faction im Volke geschehen kann, so wirft Gundling die Frage auf: ob das Volk jemals in einem regelmäßigen State sich gegen den Regenten von Rechts wegen empören dürfe? Er antwortet, daß sich im Allgemeinen die Frage leicht entscheiden lasse, wenn man den Streitpunkt so bestimme: Ob dem, der das Verderben seiner Unterthanen will, widerstanden werden darf? Allein, im Besondern läßt sich nicht ausmachen, in wiefern ein der Tyrannen beschuldigter Regent wirklich ein Tyrann sey? Denn wer soll hierüber den Ausspruch thun? Das Volk kann nicht Gerichte halten; die Mehrheit der Stimmen kann bey einem Tumulte nichts entscheiden; die Unterscheidung der reellen und persönlichen Majestät ist eine Erfindung müssiger Köpfe. Es wird also dem Fürsten oder den Optimaten nie an Gegengründen fehlen. Diese wenigen Proben aus Gundling's Naturrechte können schon hinreichen, um das ausgezeichnete Verdienst desselben um diese Wissenschaft zu beurkunden.

In

In der Literatur zu diesem Abschnitte ist nur Gundling's Lehrbuch des Naturrechts angeführt, als das merkwürdigste unter seinen philosophischen Compendien. Seine Logik ist erschienen unter dem Titel: *N. H. Gundlingii* Via ad veritatem et speciatim quidem ad Logicam Halæ 1713. 8. und in mehreren Ausgaben. Die hier von dem Verfasser vorgebrachten Paradoxieen wurden ausgehoben und getadelt in einer Broschüre: Salebræ in via ad veritatem, quam *N. H. Gundling* auditoribus suis ostendere conatus est, inventæ ac detectæ a virtutis et veritatis amante, die anonymisch und ohne Benennung des Druckorts 1713. 4 herauskam. Für den Urheber derselben wurde Heumann gehalten, der sich aber gegen diesen Verdacht völlig rechtfertigte. Gundling beantwortete sie in einem so bittern und höhnischen Tone, daß er darüber von der Preußischen Regierung selbst einen Verweis bekommen haben soll. Auf das Lehrbuch der Logik folgte: *N. H. Gundlingii* Via ad veritatem moralem; Halæ 1715; 8 und öfter. Sein letztes Compendium betrifft das Naturrecht. Er wollte auch ein Lehrbuch der Politik herausgeben, das aber nicht erschienen ist. Von Gundling's übrigen Schriften will ich hier nur noch bemerken: Historia philosophiæ moralis; P. I Halæ 1706. 4. — Ejusdem Otia; Tomi III; Halæ 1706. 1707. 8. Sie enthalten allerley physikalische, moralische, historische und politische Betrachtungen. Eine ähnli-

che Sammlung sind die Gundlingiana; LXV Stücke; Halle 1715; 8. Nach Gundling's Tode wurden seine akademischen Vorlesungen über seine Compendien herausgegeben unter dem Titel: Philosophische Discourse; drey Theile; Frankfurt und Leipzig 1739. 1740; 4. —

§. 1097.

Fast zugleich mit Gundling bearbeitete das Naturrecht insbesondre Adam Friedrich Glafey. Er gründete dasselbe auf das Princip: Erhalte dich selbst, oder auf eine vernünftige Beurtheilung der Natur und des Zweckes des Menschen, welche die Bestimmungsgründe seiner Handlungen seyn müssen. Er ist indeßen weniger merkwürdig durch das, was er zur Vervollkomnung der Wissenschaft selbst beygetragen hat, als durch seine Bemühungen um die Literargeschichte derselben. Seine sogenannte Geschichte des Rechts der Vernunft ist zwar nichts weniger als zweckmäßig angelegt und ausgeführt. Sie ist ein bloßes Verzeichniß vornehmlich der neuern das Naturrecht betreffenden Schriften bis auf des Verfassers Epoche mit Auszügen aus denselben und prüfenden Anmerkungen, die oft einseitig

und falsch sind. Indessen ist sie doch als Materialiensammlung zu einer Geschichte des Naturrechts nicht unbrauchbar, zumal für uns gegenwärtig, wo sich so viele zu ihrer Zeit berühmte Lehrbücher des Naturrechts, wie anderer philosophischer Disciplinen, so ganz verloren haben, daß man sie auch in größern Bibliotheken vergeblich sucht. Hier kann Glasey's Werk unstreitig dienen, manche Lücke in der speciellen Geschichte des Naturrechts während der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts auszufüllen.

§. 1098.

Zu den merkwürdigen Eklektikern in der Periode, wo die Wolfische Philosophie in Deutschland herschte, gehörte auch Johann Georg Walch. Er war gebohren im J. 1693 zu Meinungen; seit 1723 Professor der Theologie zu Jena; und starb 1775 als Herzoglich Sächsischer Kirchenrath und Onolzbachischer Consistorialrath. Er ist am bekantesten geworden durch sein philosophisches Lexicon, worin er inzwischen mehr als Gelehrter von großer Belesenheit, wie als philosophischer Selbstdenker erscheint. Sein eiges

nes philosophisches System hat er in seiner Einleitung in die Philosophie dargelegt. In der Logik folgte er dem Christian Thomasius, Lange'n, Budde'n, und vornehmlich Ridiger'n, deßen Werk de Sensu veri et Falsi er für das vollständigste logische Werk erklärt. Dagegen vernachlässigte er aus einem gewißen Parteyhaße, was Leibniz und Wolf zur Aufklärung der Theorie des Erkentnißvermögens beygetragen hatten. Die Metaphysik theilte er in die Lehre vom Dinge oder dem Wirklichen, von der Substanz, und von der edelsten Substanz. Sein vornehmster Führer war auch hier Budde, ob er sich gleich selbst wider seinen Willen mehr der Leibniz Wolfischen Philosophie näherte, z. B. in dem Beweise für das Daseyn Gottes aus der Zufälligkeit der Welt, in der Lehre von der Freyheit, in der Theodicäe, u. a. Puncten. Walch nahm auch eine geheime Philosophie an. Er rechnet zwar nach seiner Erklärung derselben solche Gegenstände dahin, von denen wir nur eine Erkentniß der Möglichkeit haben; allein nicht alle mögliche Gegenstände, deren Wirklichkeit unerweislich ist, gehören darum nach ihm zur geheimen Philosophie. Vielmehr Geheimniße im bestimtern Sinne sind ihm solche Gegenstände und Begebenheiten, deren Existenz von Gott im Reiche der Natur oder der Gnade geoffenbart ist.

Es

Es giebt also philosophische und theologische Geheimniße. Wir müßen dabey bloß mit der Möglichkeit zufrieden seyn, daß die Dinge sich so verhalten können, wie sie vorgestellt werden, weil wir nicht im Stande sind, in ihre wirkliche Beschaffenheit einzudringen. So z. B. sind die Werke des Satans und deßen Verbindung mit den Menschen, deren Wirklichkeit nach Walch durch die Geschichte und Erfahrung bestätigt wird, Geheimniße. Wir müssen aus ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit schließen, ob wir gleich nicht einsehen, wie sie nothwendig möglich sind. Im Ganzen enthielt Walch's Lehrbuch der Philosophie viele fehlerhafte Erklärungen und unerwiesene Behauptungen; was um desto tadelhafter war, je mehr er selbst an den Vorstellungsarten anderer Philosophen, namentlich an der Leibniz-Wolfischen Philosophie auszusetzen hatte, wiewohl sein Tadel dieser oft eben so ungegründet und falsch war, wie seine eigene Philosophie.

§. 1099.

August Friedrich Müller, Professor des Aristotelischen Organon's zu Leipzig, war ebenfalls ein Eklektiker, jedoch so, daß er Ridigers Grundsätze und Methode meistens beybehielt.

hielt. In seiner Einleitung in die philosophischen Wissenschaften erklärte er die logische Wahrheit für eine Uebereinstimmung der Gedanken mit den Empfindungen, und die metaphysische für die Uebereinstimmung der Empfindungen mit den empfundenen Objecten. Daß in den Objecten etwas sey, welches den Empfindungen correspondire, hielt er für einen evidenten Grundsatz; ob er gleich zugab, daß die Eigenschaften, welche wir den Dingen nach den sinnlichen Empfindungen von ihnen beylegten, diesen unabhängig von den Empfindungen nicht nothwendig zukämen. Die Existenz von Begriffen des Verstandes a priori leugnete er, und leitete mit Locke alle allgemeine Vorstellungen aus sinnlichen ab. Zwischen Verstand und Vernunft machte er einen sonderbaren Unterschied. Jener ist ihm das Vermögen zu denken überhaupt; dieser das Vermögen auf menschliche Art zu denken. Ohne Sinne kann der Verstand nichts denken; aber er ist fähig, die Wahrnehmungen und Begriffe bis zu den einfachsten zu zergliedern, und vermag daher auch die einfachsten Eigenschaften der Gegenstände zu erkennen. In der Lehre von den Sätzen und Schlüßen folgte er ganz Rüdiger'n, nahm auch deßen Terminologie an. Die Metaphysik theilte er ebenfalls, wie dieser, in Ontologie und Theologie ein; doch wich er hier in manchen Stücken von

ihm ab, z. B in der Psychologie. Die Natur dachte er sich als eine kettenweise an einander hangende Reihe von Ursachen und Wirkungen. Die Ursachen lassen sich in erste und andere (secundare) eintheilen. Jene bestehen aus der selbstständigen und aus den geschaffenen. Die selbstständige kann ihrem Wesen nach gar nicht begriffen werden; denn begreifen heißt wissen, wie ein Ding durch seine Grundursache existirt. Von den geschaffenen wissen wir nichts weiter, als daß sie durch die selbstständige geschaffen sind; da uns aber die Wirkungsart dieser unbekant ist, so ist uns auch das Wesen jener unerforschlich. Wir kennen demnach wohl das Daseyn, die Eigenschaften und die wirkenden Kräfte dieser Dinge; aber eine Causal oder Disciplinalerklärung können wir nicht von ihnen geben; was überhaupt den Gegenständen der Metaphysik eigenthümlich ist. Der Satz vom zureichenden Grunde muß deßwegen auch aus der Metaphysik verbannt werden, weil er nach Disciplinalerklärungen fragt. Die ersten Grundursachen oder Substanzen der Dinge sind ihrem Wesen nach einfach; aber nicht, wie die leibnizischen Monaden, ohne alle Ausdehnung, sondern physisch einfach, soferne sie nicht aus heterogenen Theilen bestehn. Raum und Zeit sind ihm abstracte Begriffe; doch hielt er auch die Existenz eines positiven Raumes für nicht ganz unwahrscheinlich, und war

insbesondre der Vorstellungsart des Heinrich Morus nicht abgeneigt. Das Daseyn Gottes suchte er vornehmlich aus der Unmöglichkeit einer ewigen Reihe von Ursachen zu beweisen. Selbst der von Wolf besonders ausgeführte Beweis aus der Zufälligkeit der Welt, meynte er, stütze sich eben hierauf. In Ansehung der Eigenschaften Gottes statuirte er einen Unterschied zwischen der Ewigkeit Gottes an sich selbst und der Ewigkeit einer geschaffenen Welt; daher die Frage über das frühere oder spätere Schaffen der Welt durch die Gottheit gar nicht zulässig ist. In der Lehre von der Freyheit ward er durch das Problem in Schwierigkeiten verwickelt, wie sich die Allmacht und Allwissenheit Gottes zu jener verhalten? Er begegnete diesen Schwierigkeiten so, daß die Freyheit aufgehoben wurde, und setzte demnach seine Behauptungen mit einander in Widerstreit, indem er gleichwohl die Freyheit annahm. Das Wesen der Dinge wird durch den Willen Gottes bestimt, weil Gott völlig frey handelt, wenn er die Dinge, die an sich Undinge sind, möglich macht. Durch diesen Satz wird die Freyheit der endlichen erschaffenen Wesen geradehin aufgehoben, soferne nicht gezeigt wird, was Müller zu zeigen unterließ, wie sie mit der unbedingten Bestimmung des Wesens der Dinge durch den göttlichen Willen sich vereinigen lasse. Noch

mehr

mehr aber war der Freyheit ein anderer Satz Müller's entgegen, oder er widerstritt sich selbst, daß die Menschen als freye Wesen den Absichten Gottes entgegen handeln könten, und dieser daher die hieraus entstehenden Folgen durch einen besondern Einfluß zu seinem Zwecke führen müsse. Bey den Streitigkeiten Müller's mit Ridiger, die hauptsächlich durch Abweichung jenes von der logischen Theorie dieses veranlaßt wurden, kann ich hier nicht verweilen.

§. 2000.

Es ist schon oben bemerkt worden, daß Samuel Christian Hollmann sich zwar anfangs für die Wolfische Philosophie erklärt, nachher aber doch einen eigenen Eklekticismus gebildet habe. Er war gebohren zu Alt Stettin im J. 1696 und hatte auf mehrern Universitäten, insbesondre zu Wittenberg studirt, wo er im J. 1725 außerordentlicher Professor der Philosophie wurde. Bey der Errichtung der Universität zu Göttingen ward er als ordentlicher Professor der Philosophie dorthin berufen, und starb daselbst wenige Tage vor der funfzigjährigen Jubelfeyer der Universität, welcher

che Epoche er allein von allen zuerst angestellten Göttingischen Lehrern beynahe erreichte. In den letztern Jahren seines Lebens beschäfftigte er sich am meisten mit Physik und Naturgeschichte. Seine philosophischen Lehrbücher unterscheiden sich durch eine eigenthümliche Anordnung der Theile der Philosophie, und auch durch manche einzelne vom Leibniz-Wolfischen Systeme abgehende Behauptungen. Die theoretische Philosophie zerfiel nach ihm in Physik und Pneumatologie, je nachdem sie sich auf materielle oder immaterielle Gegenstände bezog. Das Gemeinsame von beyden ist das Object der Metaphysik, die also lediglich auf Ontologie von ihm zurückgeführt wurde. Die Logik ist Organon für die Philosophie überhaupt. Mit Locke leitete Hollmann den Ursprung aller unserer Begriffe aus der Sinnlichkeit ab. — Den Raum erklärte er für das bloße Nichtberühren der Dinge. Die Existenz im Raume drückt nur die Möglichkeit aus, daß ein Ding von dem andern mehr oder weniger entfernt seyn könne. Ausdehnung und Theile können daher dem Raume gar nicht einmal zugeschrieben werden. — Die Dauer ist Fortsetzung der Existenz, und die Ewigkeit ist eine Dauer ohne Anfang und Ende, und nicht von der Succession frey. — Die leibnizische Hypothese der prästabilirten Harmonie wurde von ihm bestritten, weil sie die Freyheit aufhebe;

u. w.

u. w. Uebrigens zeichnen sich Hollmann's Lehrbücher durch eine sehr präcise, und lichtvolle Schreibart aus.

S. v. Eberstein Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen B. I. S. 207. 231. ff.

§. 2001.

Einer der geschmackvollsten und scharfsinnigsten Eklektiker, und auch einer der eifrigsten Gegner der Leibniz Wolfischen Philosophie, ob er ihr gleich in mehrern Stücken beypflichtete, war Jean Pierre De Crousaz, Professor der Philosophie und Mathematik zu Lausanne, hernach zu Gröningen, zuletzt Schwedischer Legationsrath und Gouverneur des Prinzen Friedrich von Hessencassel. Seine Schriften, die größtentheils in französischer Sprache abgefaßt sind, enthalten die deutlichste und anziehendste Darstellung des damaligen eklektischen Systems in seiner Beziehung auf die wichtigsten Gegenstände der philosophischen Forschung überhaupt. Das größere Werk desselben über die Logik, in welches auch manche Materien verwebt sind, die eigentlich in die empirische Psychologie und in die Metaphysik gehören, ist

noch

noch gegenwärtig sehr lehrreich. Es besteht aus vier Theilen. Der erste betrifft die Natur der Empfindungen und Vorstellungen überhaupt; ferner die Seelenvermögen, wodurch dieselben erzeugt, aufbewahrt, erneuert, und modificirt werden, als die Sinne, die Phantasie, das Gedächtniß, den Willen, das System der Triebe und Neigungen, und das Vermögen der Aufmerksamkeit; die Verschiedenheit der Ideen nach ihren Objecten; ihre mannichfaltigen Verhältniße zu einander; endlich die subjective Verschiedenheit derselben, so ferne sie klar oder dunkel, deutlich oder verworren, einfach oder zusammengesetzt, concret oder abstract, vollständig oder unvollständig seyn können. Der zweyte Theil handelt von der Natur der Urtheilskraft, von den verschiedenen Arten der Sätze, von der Eintheilung der Sätze in wahre und falsche, in gewiße, ungewiße und wahrscheinliche, vom Pyrrhonismus, von den Principien, von Vorurtheilen, und von den vornehmsten Ursachen unsrer Irrthümer. Der dritte Theil enthält die Theorie des Raisonnements; von der besten Art, den Fragepunct zu stellen, von der Auffindung der Beweisgründe und der zweckmäßigen Anwendung derselben, von den Sophismen, von einfachen und zusammengesetzten Syllogismen, und von einigen andern Wegen, die man an der Stelle des Raisonne-

ments

ments hat einschlagen wollen, um zur Erkentniß der Wahrheit zu gelangen. Der vierte Theil erstreckt sich lediglich auf die Methode. Hier ist zuvörderst die Rede von der Methode überhaupt, und den Mitteln, sich der Vollkommenheit der Erkentniß zu nähern; dann von der Methode, sich selbst aufzuklären, zu studiren und zu lehren; von der analytischen und synthetischen Methode; von der Definition, Eintheilung, der Anordnung der Argumente u. w. Ausser diesem Werke über die Logik gab Crousaz auch eine Kritik der Wolfischen Logik heraus, welche sich aber über die Leibnizische und Wolfische Philosophie im Ganzen erstreckte, und vielleicht die geistvollste und treffendste war, die dieser damals entgegengesetzt wurde. Er tadelte hier vorzüglich die Wolfische Methode, die zur Pedanterey im Denkverfahren und in der wissenschaftlichen Darstellung verleite; die übergroße Weitläufigkeit der Wolfischen Werke, welche von seiner Methode eine Folge sey; und in Ansehung der eigenthümlichen Lehren des Leibniz Wolfischen Systems disputirte er am meisten gegen die Monaden, deren Begriff er für leer oder sich selbst widersprechend erklärte, und gegen die prästabilirte Harmonie. In der Prüfung der Logik Wolf's im Einzelnen wirft er ihm besonders Unbestimtheit in den Begriffen und Ausdrücken vor ungeachtet der von demselben affectirten

wis-

wissenschaftlichen Strenge, und er belegt diesen Vorwurf in der That mit sehr auffallenden Beyspielen. So heißt z. B. ein Wolfischer Lehrsatz: Unter allen möglichen Dingen muß eines nothwendig durch sich selbst existiren. Crousaz bemerkt, ein mögliches Ding könne seyn und auch nicht seyn; hierin liegt eben der Charakter des möglichen Dinges; giebt es also ein durch sich selbst nothwendiges Ding, so kann dieses niemals zu den möglichen gehören; folglich ist in dem obigen Wolfischen Lehrsatze offenbar ein innerer Widerspruch.

Das größere Werk des Crousaz über die Logik ist schon in der Literatur zu diesem Abschnitte angeführt. Vgl. deßelben Observations critiques sur l'abregé de la Logique de Mr. Wolff; à Geneve 1744. 8.

§. 2002.

Ungleich merkwürdiger, als das vorher erwähnte logische Werk des Crousaz, sind sein Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne und seine Schrift de l'esprit humain, die mit einander gewißermaßen unmittelbar zusammenhangen. Zu dem erstern Werke ward C. durch die Bemerkung veranlaßt, daß das philosophische

sche Publicum seiner Zeit, wenigstens der Theil desselben, welcher für den aufgeklärtesten gelten wollte, sich in zwey Extreme verlor, den Skepticismus, oder den Fatalismus: Extreme die für die Moralität und Zufriedenheit des Menschen gleich verderblich und trostlos sind. An die Spitze der ersten Parten war in den neuern Zeiten Bayle getreten; wenigstens ist nicht zu leugnen, daß er durch seine sehr verbreiteten und gelesenen Werke die skeptische Art zu philosophiren ausserordentlich begünstigt hatte. Sein Raisonnement war aber um so schwerer zu widerlegen, da er die philosophischen Materien und die Gründe für und wider gewiße philosophische Dogmen in seinem Dictionaire und übrigen Schriften zerstreut hatte, und es erst einer mühsamen Vorarbeit bedurfte, um sie unter Einen Gesichtspunct zu bringen und in ein Ganzes zu vereinigen. Wegen des Einflußes, welchen Bayle auf die neuere Philosophie gehabt hatte, richtete Crousaz seine Widerlegung des neuern Skepticismus vornehmlich gegen ihn, da er ihn überdem als einen der wirksamsten Beförderer des Atheismus und der Immoralität betrachtete. Als die Hauptquelle des Skepticismus im Alterthume sah er mit Recht die Werke des Sextus an, und diesen ist also ebenfalls eine besondere ausführliche Prüfung von ihm gewidmet. Das ganze Werk des Crousaz ge-

gen den Pyrrhonismus besteht aus drey Theilen, wovon der erste den Charakter und die Ursachen des Pyrrhonismus und die Mittel gegen denselben im Allgemeinen angiebt; der zweyte eine Widerlegung des Sextus insbesondre enthält; und der dritte sich auf den neuern Skepticismus, namentlich des Bayle, bezieht.

§. 2003.

Da die Prüfung des Crousaz vom Pyrrhonismus ausserordentlich weitschweifig ist, so will ich nur einige seiner interessantern Bemerkungen, diese Art zu philosophiren betreffend ausheben, und dann die Resultate jener überhaupt anzeigen. Der Pyrrhonismus scheint mit der menschlichen Natur unverträglich und fast ganz unmöglich zu seyn. In der That ist er auch kein natürlicher, sondern ein künstlicher, und oft kein wirklicher, sondern ein bloß affectirter Geisteszustand. Als künstliche und wirkliche philosophische Stimmung sowohl, wie als affectirte, hat er aber doch seine Gründe in der menschlichen Natur; und wie man mit den größten Thorheiten und Lastern vertraut werden kann, indem man nach und nach daran gewöhnt wird, so kann man auch allmälig mit dem

dem Pyrrhonismus vertraut werden, indem das Zweifeln bey einzelnen Theilen der Erkentniß anfängt, und sich endlich über die gesamte Erkentniß bis auf ihre Principien verbreitet. Der erste und vornehmste Grund des wirklichen Pyrrhonismus liegt in der Schwäche und Unvollkommenheit des menschlichen Erkentnißvermögens. Man fodert von diesem mehr, als es zu leisten vermag, und weil die Foderung nicht befriedigt wird und werden kann, so wird man geneigt, die menschliche Erkentniß zu verachten, und die Existenz der Wahrheit überhaupt anzufechten. Dazu kommen aber noch manche andre Gründe, die den Pyrrhonismus begünstigen, oder zur Affectation desselben verleiten. Dahin gehören die Eigenliebe, welche im Bezweifeln deßen, was so viel andere Menschen für wahr halten oder gehalten haben, eine Nahrung findet; die Ungeduld, welche die Menschen den Weg zur Wahrheit nicht ruhig aufsuchen oder verfolgen, und die Mittel dazu nicht gehörig benutzen läßt; die häufige Verwechselung des Gewissen mit dem Ungewißen; der Geschmack am Disputiren, der im Alterthume zur Erzeugung des Pyrrhonismus sehr viel beygetragen, und auch manche neuere Schriftsteller dazu verleitet hat; ein ungemessener Ehrgeiz, der durch Zweifeln an geltenden Meynungen und Systemen Aufsehn zu erregen und dadurch Ruhm und Glück

zu erwerben hofft; oberflächliche Studien, die Zerstreuungssucht, die den Forscher in vielerley Fächer der Literatur treibt, von denen er keines gründlich kennen lernt; eine ungeregelte Wißbegierde, die nach unmöglichen Erkentnißen strebt; eine falsche Methode, wodurch einem einseitigen Kopfe, weil er sich bey ihr nicht befriedigt oder getäuscht sieht, alle Wahrheit verdächtig wird; die Gleichgültigkeit gegen das Interesse der Menschheit mit Neid und Eitelkeit verbunden; die Verschiedenheit der Vorstellungsarten der Philosophen und anderer Gelehrten über dieselben Gegenstände; die Verschiedenheit des Unterrichts der Lehrer, indem der eine oft das Gegentheil deßen behauptet, was der andere vorträgt, und keiner seine Ueberzeugung den Zöglingen mittheilen kann; endlich die Abneigung gegen die Wahrheiten der Offenbarung. Man sieht, daß Crousaz hier die dialektischen, psychologischen, moralischen und politischen Gründe des Pyrrhonismus unter einander geworfen hat. Indeßen hat er doch dieselben ziemlich vollständig erörtert, diejenigen ausgenommen, die in der Natur des Erkenntnißvermögens und dem Verhältniße desselben zu den Gegenständen liegen, und die er am wenigsten aufgeklärt hat, ob er sie gleich zunächst und vorzüglich hätte aufklären sollen, sofern der eigentliche philosophische Pyrrhonismus aus ihnen hervorgeht. Der

Pyrrhonismus ist für die Ruhe und Glückseligkeit des Menschen in allem Betrachte zu gefährlich, als daß es nicht nöthig wäre, auf Mittel zu denken, wie demselben zu begegnen und abzuhelfen, oder wie er wenigstens in solche Schranken zu bringen sey, daß er aufhört, für Geist und Herz des Menschen verderblich zu seyn. Hier giebt Crousaz mehrere vortreffliche Vorschriften. Die Liebe zur Wahrheit ist dem Menschen natürlich, und diese muß er in sich herschend werden lassen. Sie läßt ihn den Irrthum fürchten und spornt ihn zum Fleiße an; sie entwöhnt ihn von der Ungeduld und bildet zur Vorsichtigkeit im Urtheilen; sie flößt Abneigung gegen die Rechthaberey und den Widerspruchsgeist ein, und dagegen Empfänglichkeit für Belehrung von Andern; sie läßt jedes andere Interesse dem der Wahrheit unterordnen, den Parteygeist unterdrücken, und keine Vorstellungsart deßwegen hassen oder verwerfen, weil sie dieser oder jener hegt; sie hindert, daß man sich im Erbauen von Systemen übereile; sie lehrt die Fragepuncte richtig stellen, und mit Gründlichkeit untersuchen. So vortrefflich diese Regeln aber auch an sich sind, und so sehr die Befolgung derselben einem unordentlichen und schädlichen Hange zum Zweifeln vorbeugen oder abhelfen kann; so sind sie doch wiederum nur psychologisch und moralisch, treffen aber die eigentliche Wurzel des Skepticismus nicht.

§. 2004.

In der Kritik des eigentlichen Pyrrhonismus, wie er in den Werken des Sextus dargelegt ist, macht Crousaz zuvörderst im Allgemeinen auf die Widersprüche der Pyrrhonisten in ihrer Art zu philosophiren aufmerksam, und zeigt, daß ihre Raisonnements nicht nur oft bloße Neckereyen und Sophistereyen seyen, sondern daß sie auch dem angeblichen Charakter ihrer Philosophie nichts weniger als strenge getreu blieben, vielmehr nicht selten eben so dogmatisch, wie ihre Gegner, philosophirten. Er geht hernach sowohl die Hypotyposen des Sextus, als die Bücher desselben gegen die Mathematiker kritisch durch, und sucht die skeptischen Resultate zu widerlegen. Er nimt hierbey zugleich auf andere ältere Skeptiker unter den Megarikern und Akademikern Rücksicht, und auch auf Neuere, sofern sie sich mit den alten Pyrrhonisten derselben skeptischen Argumente bedient, oder diese zu verstärken sich bemüht haben. Am meisten hat er es schon hier mit Bayle zu thun, besonders mit deßen zum Theile von den Pyrrhoniern und andern ältern Philosophen entlehnten Zweifelsgründen gegen die wirkliche Existenz der Körperwelt, gegen die Wirklichkeit der Bewegung u. w. Den Pyrrhonischen Zweifeln an dem Daseyn Gottes setzt Crousaz

folgende

folgende Demonstration entgegen, die als Beyspiel dienen kann, was der Skepticismus an ihm für einen Gegner hatte: Es giebt offenbar Veränderungen in der Welt; diese Veränderungen müssen Ursachen haben; die Vernunft aber führt uns zu einer ersten Ursache und legt uns die Nothwendigkeit auf, sie anzuerkennen; diese erste Ursache ist ewig und nothwendig; sie ist ferner eine Intelligenz, und ihre Natur und Macht sind unendlich (Examen du Pyrrhonisme p. 180).

§. 2005.

Noch umständlicher und vorzüglich heftig gegen Bayle ist die Kritik des Crousaz vom neuern Skepticismus. Er beschuldigt hier Bayle'n, nicht selten mit leidenschaftlicher Bitterkeit, des Haßes gegen die Theologen und der Absicht, alle Religion zu untergraben. Auch den persönlichen moralischen Charakter Bayle's greift er an. Am häufigsten wirft er ihm schmutzige Anekdoten und Redensarten vor, die er vielen Artikeln seines Wörterbuchs eingewebt habe, um diesem Werke dadurch bey dem großen Haufen mehr Anziehendes zu verschaffen. Geiz, Hochmuth, Frechheit führen, meynt C., nicht so geradezu und unmittelbar

 zum

zum Atheismus, als eine unreine wohllüstige Denk und Sinnesart, und Bayle hat also dadurch, daß er die leztere in seinen Schriften weckte und nährte, sehr viel geschadet. C. will hier gar keine Entschuldigungsgründe für B. gelten lassen. Hätte ein Mann von Kopf und Kentnißen, sagt er, den Zweck gehabt, die Vernunft und alle Wahrheit, die Offenbarung und die Religion, verdächtig und verächtlich zu machen, und die Menschen auf die Sinnenlust als ihr einziges Heil zurück zu weisen: er würde sich nicht anders, als wie Bayle benommen haben. Wie war es denn möglich, daß dieser geistvolle und gelehrte Mann nicht einsah, die Wirkung seiner Schriften könne keine andere seyn, als jenen schändlichen Zweck zu erreichen? Es läßt sich also kaum glauben, daß er die Menge unsauberer Anekdoten und Anspielungen, mit denen sein Wörterbuch erfüllt ist, lediglich zur Gemüthsergözung seiner Leser eingerückt, und nicht vielmehr einen Effect damit bezielt habe, der, so schlecht er an sich selbst ist, auch auf einen sehr schlechten Charakter B's schliessen läßt. Daß B. überhaupt alle philosophische Wahrheit und Religion vertilgen wollte, beweisen auch seine unanständigen Scherze und Spöttereyen, die er, oft bey den erzwungensten Veranlassungen, über einzelne philosophische und religiöse Lehren, und über ihre Urheber und Vertheidiger anbringt.

bringt. C. geht sehr in's Detail, um seine Vorwürfe, die er dem Charakter Bayle's aufbürdet, zu rechtfertigen, und wirklich, wenn man auch zugiebt, daß ihn oft sein orthodoxer Eifer zu weit treibt, und er durch denselben verleitet wird, sowohl den philosophischen als moralischen Charakter B's auf eine sehr ungerechte und unbillige Art zu verunglimpfen, so dürfte es doch schwer seyn, Bayle'n in manchen einzelnen Puncten, worüber C. mit ihm hadert, zumal wenn man auf den Zustand der Theologie in jenen Zeiten und den Grad der philosophischen Aufklärung des damaligen Publicums überhaupt Rücksicht nimt, gründlich zu vertheidigen. Für die Geschichte der Philosophie und positiven Theologie ist C's Antikritik gegen Bayle sehr lehrreich, indem sie mit großer Vollständigkeit alles gesammelt enthält, was an B's Benehmen und Schriften von den damaligen Philosophen und Theologen getadelt wurde oder auch getadelt werden konte, wenn gleich häufig ohne hinlänglichen Grund und zuweilen sehr fälschlich. Nur findet sich auch hier der Fehler der Weitschweifigkeit und Unordnung, der in dem ganzen Werke des Crousaz herscht. Das Raisonnement betrifft ferner noch mehr die positive Theologie und die einzelnen Debatten, welche Bayle mit seinen theologischen Zeitgenossen über mehrere von ihm angefochtene Dog-

men hatte, als die Philosophie. In Beziehung auf die letztere untersucht Crousaz besonders den logischen, historischen, physischen, und moralischen Pyrrhonismus, und bemüht sich gegen Bayle's Zweifel die Existenz einer Wahrheit überhaupt, einer wahren Geschichte, beyläufig auch die historische Glaubwürdigkeit der Wunder, die Existenz des objectiven leeren Raumes und der Bewegung, endlich die Existenz fester und allgemeingültiger Moralprincipien darzuthun. Bey seinem Dispute gegen B. benutzt C. oft mit großer dialektischer Geschiklichkeit die Widersprüche mit seinen eigenen Behauptungen, in die der erstere bey der großen Veränderlichkeit seiner Vorstellungsart, Gemüthsstimmung, Laune, und seines Charakters überhaupt bekantlich oft gerieth. So zeigt er, daß B., der Leugner der logischen Evidenz, doch selbst logisch evidente Beweise zu führen vorgebe, und hier und da in seinen Schriften wirklich geführt habe; daß eben derselbe, der die historische Glaubwürdigkeit der Wunder bezweifle, sie in seinem Raisonnement gegen den Spinozismus, wo es sein Interesse bedurfte, selbst ausdrücklich behaupte; daß endlich eben derselbe, der das Daseyn allgemeingültiger moralischer Principien anfechte, doch an anderen Stellen sich gezwungen sehe, es anzunehmen. Nachher schreitet Crousaz fort zur Prüfung der Bayle'schen skeptischen Raisonne-

ne-

nements gegen die Existenz Gottes; über die Frage: ob die Erhaltung der Welt eine fortgesetzte Schöpfung derselben sey? über die menschliche Seele; über die Freyheit des Menschen; über die menschliche Glückseligkeit; und über die Vorsehung. In dem Abschnitte über die menschliche Seele argumentirt Crousaz vornehmlich dagegen, daß die Seele eine materielle oder ausgedehnte Substanz sey, weil eine ausgedehnte Substanz schlechterdings nicht denken könne. Er beweisst hierauf die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele aus der Freyheit, und widerlegt die Einwürfe, die aus der Vereinigung der Seele mit dem Körper und ihrer Gegenwart an einem Orte entlehnt waren. Sehr richtig bestimt er den Unterschied zwischen der thierischen und menschlichen Seele gegen die Cartesische Behauptung, daß die Thiere bloß belebte Maschinen seyen. Die Thiere haben Empfindungen, Vorstellungen und Selbstbewußtseyn; aber sie haben nicht die Fähigkeit, über ihre Vorstellungen zu reflectiren, sich nach den Ursachen und Quellen derselben zu erkundigen, und die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart zu vergleichen; daher sie auch nicht im Stande sind, für die Zukunft Maaßregeln zu ergreifen, ausser soferne der Instinct sie mechanisch dazu bestimt. In dem Abschnitte über die Freyheit macht Crousaz die feine Bemerkung, daß die Freyheit sich immer

mer insgeheim behaupte, auch in dem Systeme der entschiedensten Fatalisten. Leibniz vertheidigte in seiner Theodicäe die Vorsehung wegen des Uebels in der Welt durch das bewundernswürdig viele Gute, was wiederum aus dem Uebel entspringe. Er läßt den Jupiter einen Menschen in den Tempel des Schiksals führen; dieser sieht hier, wie die Lucretia entehrt wird; aber er sieht zugleich die Verjagung der Tyrannen, die Befreyung Roms von ihrem Joche, die patriotische Uneigennützigkeit, die Gerechtigkeit und den Heldenmuth derer unter den ältern Römern, welche am meisten zu der Macht und dem Glanze der römischen Republik beytrugen. Warum bewundert man inzwischen die Tugenden der ältern Römer? Doch gewiß aus keinem andern Grunde, als weil man insgeheim voraussetzt, daß sie freye Handlungen waren. Auch Bayle behauptet oft die Freyheit, indem er sie den Worten nach leugnet. Die Freyheit ist auch die Quelle aller Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens, welche ohne dieselbe gar nicht statt haben kann. Die Ueberzeugung vom Fatalismus, nach der so manche Philosophen so eifrig ringen, wenigstens zu ringen scheinen, hat doch wahrlich im geringsten nichts Tröstliches und Erfreuliches für den Menschen als vernünftiges Wesen betrachtet. Die Fehler der Menschen können, gerade weil sie freye Wesen sind,

der

der Vorsehung nicht zur Last gelegt werden; der Mangel an Glückseligkeit, der bey einigen Menschen so auffallend ist, ist kein Vorwurf für die göttliche Güte; anstatt daß beym Fatalismus, wenn man sich nicht überhaupt zum Systeme des Zufalls und zum Atheismus bekennt, die Sünde und das Uebel, denen die Menschen ausgesetzt sind, sich durchaus nicht erklären lassen. Unter der Voraussetzung der Freyheit sucht Crousaz weiter die Naturübel, die nicht als Folgen freyer Handlungen gelten können, aber doch auf dieselben einen nähern oder entferntern Einfluß haben mögen, z. B. das Unzweckmäßige und Unvollkomne in den Wirkungen der Natur, die physischen Schmerzen der Kinder, die immerwährende Mischung angenehmer und unangenehmer Ereigniße, die von zufälligen äußern Umständen abhangen, die unverschuldeten Sorgen, Verdrießlichkeiten und Krankheiten, zu erklären und zu rechtfertigen. So wie Crousaz die Vorsehung wegen des Bösen und Uebels in der Welt zu vertheidigen sich bestrebt, so sucht er hernach auch darzuthun, daß hieraus sich nichts gegen die Existenz der Vorsehung schließen lasse. Daß seine Reflexionen, die er noch dazu oft auf Lehren der positiven Theologie stützt, nicht immer gegen die strengere philosophische Skepsis haltbar sind, bedarf wohl kaum einer Erinnerung. Am Ende komt er selbst auch auf das Geständniß hinaus:

Digitized by Google

aus: Nous ne sommes pas assés eclairés pour décider sur la conduite de la providence; ein Machtspruch, wodurch freilich aller weitere Zweifel an der Vorsehung abgeschnitten wird. Ganz am Schluße des Werks führt Crousaz noch umständlich aus, was für nachtheilige Wirkungen der Pyrrhonismus auf die menschliche Gesellschaft überhaupt habe, namentlich in soferne er die Moralität und Religion erschüttert und untergräbt. Hier verbreitet er sich zuvörderst über die Wohlthätigkeit der Religion für die Staten. Sie macht die Menschen im Ganzen besser und folglich auch glücklicher. Um sich hiervon zu vergewissern, braucht man nur die Lebensart wahrer Christen mit der Lebensart der Heyden oder auch der neuern Atheisten zusammen zu halten, bey welcher Parallele sich jene auf die vortheilhafteste Weise auszeichnen wird. Die Religion ist, wo nicht das einzige, doch eines der vornehmsten Mittel, welches die Unterthanen vor der Tyranney der Fürsten bewahrt, indem sie die Gewissen dieser bindet. Man denke sich den Fürsten als einen entschiedenen Atheisten, und vollends auch die Unterthanen als aus lauter Atheisten bestehend: welch' ein Bild der Tyranney oder Anarchie würde sich hier darbieten! Die Erfahrung hat gelehrt, daß der Verfall der Religion allemal gleichen Schritt mit der zunehmenden Zügellosigkeit der Sitten hält. Manche Beschuldigungen Bayle's treffen

sen wohl die heydnischen, oder überhaupt die falschen Religionen, allein nicht die christliche. Den Aberglauben, die Intoleranz kann man wohl manchen falschen Religionen vorwerfen, aber nicht der christlichen, wohlverstanden der letztern nicht nach ihrem wahren Sinne und Geiste. Der Atheist kann wohl tugendhaft seyn; aber er ist es, wenn er anders nach seinen Grundsätzen consequent handeln will, entweder nur aus Eigennutz, und wird eben so leicht lasterhaft, wenn dieser Eigennutz es mit sich bringt, oder aus einem Eigenwillen, der sich auf weiter keinen Grund stützt. Gerade weil bey der Tugend ohne Religion der Grund und die Stütze der Tugend vermißt wird, läßt es sich auch nicht annehmen, daß unter einem Volke, welchem die Religion fehlt, die Moralität ausgebreitet und herrschend seyn könne. Selbst die Gesetze des Stats und die Gewalt des Regenten verlieren ihre Kraft, auf den Willen der Unterthanen zu wirken, wenn die Religion sie nicht sanctionirt. Der Pyrrhonismus demnach, da er die Religion zerstört, ist ein Gift für die menschliche Gesellschaft im Ganzen und Einzelnen, dem eine vernünftige Philosophie, so sehr sie kann, entgegen arbeiten muß; und Bayle war ein sehr schlechter Mensch, oder wußte bey allem seinen Genie und seiner Gelehrsamkeit nicht was er that, indem er den Skepticismus so begünstigte, und sogar förm-

lich

lich zum Nachtheile der Religion anpries. Es leuchtet ein, daß Crousaz hier von einer Religion sprach, der die positive Religion seiner Zeit gar nicht ähnlich war, und doch war es eigentlich die letztere, über welche Bayle seine Unzufriedenheit äusserte und deren Lehrsätze er skeptisch bestritt. Auch verwechselt C. sehr häufig Moral und Religion, und legt der letztern bey, was eine Frucht der erstern ist. Daß die Religion, wie ein Volk sie annimmt und ausübt, sehr vernunftwidrig und also auch sehr verderblich seyn könne, hat er kaum berührt. Die Idee einer Vernunftreligion, welche die Stelle der positiven aus Offenbarung geschöpften ersetzen könte, scheint er noch gar nicht gefaßt, zum mindesten nicht mit der Klarheit gedacht zu haben, daß sie seine Vorstellungsart von Philosophie und Theologie überhaupt hätte modificiren können.

§. 2006.

Das Werk des Crousaz: De l'esprit humain, substance differente du corps, active, libre, immortelle ist in Briefform geschrieben, und eigentlich eine weitere Ausarbeitung eines kleinen lateinischen Tractats de mente humana, welchen C. in frühern Jahren herausgegeben hatte. Die Argumentation ist darin vornehm-

nehmlich der leibnizischen prästabilirten Harmonie und ihren damaligen Vertheidigern, besonders Wolfen und Bilfinger'n, entgegengesetzt. C. braucht ebenfalls die Gründe, die schon von andern dagegen vorgebracht waren, daß das leibnizische System zum Fatalismus führe; daß Gott dadurch als der Urheber des Bösen dargestellt werde; daß, wenn die Seele eine für sich bestehende Monade sey, die alle ihre Vorstellungen aus sich selbst entwickele, der Grund zu einer Verbindung derselben mit dem Körper ganz wegfalle, indem sie des Körpers alsdenn gar nicht bedürfe. Die Seele ist eine einfache denkende Substanz, und dadurch specifisch von dem Körper verschieden, der eine ausgedehnte zusammengesetzte Substanz, und zum Denken schlechthin unfähig ist. Die Seele hat ferner Identität ihrer Person; sie stellt sich selbst den Körper vor, und unterscheidet sich von ihm; sie kann auch auf sich selbst wirken: Eigenschaften und Vermögen, welche sämtlich dem Körper fehlen, der kein Bewußtseyn seiner selbst hat, immer veränderlich ist, und zwar so, daß das Princip der Veränderung nie in ihm, sondern stets ausser ihm existirt. Die Ursache, warum die Verbindung der Seele und des Körpers so schwer zu erklären ist, setzt C. darin, weil man sich eine denkende Substanz und eine ausgedehnte in eben dem Verhältniße ähnlich und verwandt vor-

stellte, als sie verschieden und heterogen sind. Man wollte sich vorstellen, wie die Seele mit dem Körper gleichsam durch Berührung verbunden sey, und vergaß, daß nur Körper sich berühren können, und also die Verbindung zwischen Seele und Körper von ganz anderer Art seyn müsse. Die Seele sowohl als der Körper tragen zu ihrer Vereinigung gemeinschaftlich bey, jede Substanz ihrer Natur gemäß, der Körper durch seine Bewegungen, die Seele durch ihre Empfindungen, Gedanken, und Willensacte. Wie die Seele die Bewegungen des Körpers hervorbringen könne, fand C. sehr leicht begreiflich; jene ist hierin ein Ebenbild Gottes, der auch Alles durch Acte seines Willens bewirkt. Gott wollte, daß die Seele gewiße Bewegungen im Körper hervorbringen könte, und weil er es so wollte, so bringt auch die Seele die körperlichen Bewegungen auf die Art hervor, wie er es wollte; il ne faut pas y chercher d'autre finesse. So wie aber die Seele ein Vermögen hat, auf den Körper einzuwirken und die Bewegungen desselben zu determiniren; so hat auch der Körper seinerseits ein Vermögen, auf die Seele einzuwirken, und aus dieser gegenseitigen Abhängigkeit, des Körpers von der Seele, und der Seele vom Körper, entsteht jenes Ganze, das wir einen Menschen nennen. Die Vereinigung der Seelen und

Körper war zur Vollendung der Schönheit und Vollkommenheit des Universum's nothwendig. Die Intelligenzen kommen dadurch mit der körperlichen Welt in Verknüpfung. L'homme devient par cette constitution le grand Pretre de cet vnivers corporel, de ce temple de la gloire de Dieu, qui annonce ses perfections, et qui partout est embelli d'images, qui nous élévent à les connoitre. L'homme rend grace au Createur de tous les corps, et de leur part, et de la sienne; il profite de leur vue; il en explique le langage, il leur prete sa bouche. Die hier gegebene Erklärung der Harmonie zwischen Leib und Seele beruhte, wie man sieht, theils auf einem Machtspruche, daß der Gruud jener Harmonie in Gott als dem Schöpfer des Universum's zu suchen sey; theils aber auch auf der Voraussetzung, daß der Körper als ausgedehnte zusammengesetzte Substanz nicht denken könne, und daß also die Seele als denkende Substanz nothwendig einfach seyn müsse. Jener Machtspruch erklärte die Harmonie zwischen Leib und Seele nicht befriedigend; er schnitt nur alle weitere Untersuchung aus natürlichen Gründen ab, indem er sich auf einen supranaturalistischen berief. Für die Behauptung aber, daß die Seele als denkende Substanz einfach seyn müsse, und der Körper als ausgedehnte Substanz nicht denken könne, brachte Crousaz noch mehrere philoso-

 phische

phische Gründe bey. Eine ausgedehnte Substanz und ein Gedanke, so daß dieser eine Wirkung jener wäre, sind durchaus mit einander unverträglich. Der Gedanke ist eine Thätigkeit, die sich selbst empfindet, die sich selbst dadurch erkennt, daß sie ein Gedanke ist. Hingegen eine ausgedehnte Substanz als solche empfindet sich selbst und erkennt sich nicht; sie wird erst empfunden und erkannt durch den Gedanken. Der Begriff des Gedankens an sich selbst ist um so klarer und bestimter, je weniger er mit dem Merkmale der Ausdehnung verbunden ist. Auf den Einwurf, daß wir nothwendig immer Etwas denken müssen, und daß dieses Etwas immer ein Ausgedehntes sey, folglich das Ausgedehnte den Gedanken als unzertrennliches Merkmal begleite, erwiederte Crousaz, daß zwar allerdings der Gedanke einen Gegenstand haben müsse, daß aber dieser Gegenstand nicht durchaus etwas Körperliches zu seyn brauche. Die Begriffe Bejahung, Verneinung, Zweifel, Gewißheit, Ruhe, Unruhe des Gemüths, haben einen Inhalt; aber dieser Inhalt ist im geringsten nicht körperlich. Es giebt also Gedanken, die von der Ausdehnung ihrem Inhalte nach schlechthin unabhängig sind. Ueberdem würde daraus, daß die Gedanken einen körperlichen Inhalt haben müssen, noch nicht folgen, daß das Körperliche selbst denken könne. Daß die

Seele

Seele einfach sey, erhellt daraus, daß ungeachtet der Mannichfaltigkeit der Vermögen derselben und ihrer Aeußerungen es doch stets ein und dasselbe Subject ist, welches sich dieser mannichfaltigen Vermögen und ihrer Wirkungen bewußt wird. Wenn Jemand redet, so ist der, welcher ihn sieht, ihn hört, den Sinn seiner Worte begreift, aus der Rede den Schluß zieht, daß der Redende gegenwärtig sey, der vielleicht zu gleicher Zeit friert, Langeweile empfindet, immer derselbe. Diese Einheit des Bewußtseyns der Seele würde nicht möglich seyn, falls sie eine körperliche Substanz wäre. Der Theil der Seele, welcher sähe, würde empfinden, daß er sähe, und weiter nichts; ein anderer Theil, welcher hörte, würde nur empfinden, daß er hörte u. s. w. Eine Wahrnehmung der verschiedenen Empfindungen und Umstände von demselben Subjecte wäre unmöglich. C. benutzt hier auch ein Argument, deßen sich Bayle für die Einfachheit der Seelensubstanz bedient hatte. Wäre die Seele körperlich, so könnte man sich dieselbe wie eine Landcarte vorstellen. Der Ort, wo der Namen Lausanne geschrieben stände, würde eine Idee von diesem Namen haben; eben so der Ort, wo Genf stände, hätte eine Idee von Genf; aber kein Theil der Charte hätte eine Idee von den Namen, die auf den übrigen Orten der Charte ständen, noch weni-

ger von der Landcharte als einem Ganzen. Ferner: Wenn die körperliche Substanz die Fähigkeit hätte, zu denken, so würde diese Fähigkeit ihr entweder wesentlich eigen seyn, und sonach hätten alle Körper das Vermögen zu denken; oder sie wäre eine Prärogative, die nur einigen Körpern zukäme, nicht allen. Das Erstere hat noch Niemand zu behaupten gewagt, und wenn es Jemand behauptete, würde ihm die Erfahrung widersprechen; Leibniz'ens körperliche Monaden, die auch Perceptionen haben ohne Bewußtseyn, sind unverständliche Begriffe. Ist aber das Denken nicht dem Körper wesentlich eigen, sondern nur als Prärogative mit ihm verbunden, so gehört es doch nicht zur Natur des Körpers, ist von ihm verschieden, und nur zufällig mit ihm vereinigt; was ist alsdenn das Vermögen zu denken an sich? Hätte auch der Schöpfer die Fähigkeit zu denken einem Körper verliehen, so besäße dieser jene entweder in allen seinen Theilen, oder nur in einem. Im erstern Falle, wenn jeder Theil des Körpers dächte, so würde der Gedanke in den verschiedenen Theilen des Körpers enthalten seyn, und zwar so, daß der eine Theil nichts von dem wüßte, was der andere dächte. Wollte man sagen, daß derselbe Gedanke allen Theilen des Körpers gemeinschaftlich wäre, so würde er doch ausgedehnt seyn der Quantität nach, und eine dem Körper selbst

selbst ähnliche Figur haben, was ungereimt ist. Nimt man einen einzigen denkenden Theil im Körper an, so ist dieser Theil als körperlich wiederum in's Unendliche theilbar, und die obige Schwierigkeit wegen der erfoderlichen Einheit des denkenden Subjects erhebt sich von neuem. Soll aber jener denkende Theil ein Atom seyn, wie könten da auf diesem unausgedehnten Theile Gegenstände vorgestellt werden, die auch nur die kleinste Ausdehnung hätten? Endlich die Ideen müßten doch die Eigenschaften der körperlichen denkenden Substanz annehmen; sie müßten in körperlichen Bewegungen bestehn, also einen Raum durchlaufen, und die Figuren des Raumes darstellen; es müßte also runde, viereckigte, pyramidalische Ideen geben u. w. Noch mehr, die körperlichen Ideen müßten mit den Körpern selbst genau übereinstimmen; die Idee des Eisens wäre selbst eine eiserne Idee; die Idee eines Kirschbaums selbst ein Kirschbaum; eine Vorstellungsart, die doch zu den offenbarsten Ungereimtheiten führt. Schon aus diesen Raisonnements des C. für die Einfachheit der Seele als denkenden Substanz läßt sich abnehmen, wie er den Ursprung unserer Vorstellungen von Aussendingen erklärte. Er stellte sich dieselben als Bilder der Gegenstände im Gehirne vor, welche durch die Eindrücke dieser auf die Sinne erzeugt, und von der Seele wahrgenommen und nach den

Gesetzen des Verstandes bearbeitet würden. Gesetzt auch, daß wir nach Malebranche's Hypothese die Gegenstände im göttlichen Verstande erkenten, so würde die Erkentniß derselben, meynte C., doch immer nur durch Eindrücke auf unsere Sinne möglich seyn.

§. 2007.

Nächst der Einfachheit der Seele suchte C. auch die Freyheit derselben darzuthun und gegen mehrere von seinen Vorgängern und Zeitgenossen vorgebrachten Zweifel zu vertheidigen. Seine vornehmsten Gründe für die Freyheit sind entlehnt vom Bewußtseyn derselben als einer Thatsache, und von den Gefühlen der Selbstzufriedenheit oder Reue über gute oder schlechte Handlungen. Das Bewußtseyn der Freyheit erklärt C. gerade zu für ein unwiderlegliches Argument. Von allen Gewißheiten, sagt er, ist keine so gewiß, wie diejenige, die auf dem unmittelbaren Bewußtseyn beruht. Ich fühle, daß ich existire; und was könte mich daran zweifeln machen? Ich fühle, daß ich denke, und es wäre mir unmöglich, das Gegentheil zu glauben. Ich fühle auch, daß ich mich selbst frey zum Handeln bestimme.

Warum

Warum soll ich hier nicht mehr meinem Gefühle trauen? Freylich äußert sich das Vermögen der freyen Selbstbestimmung nicht immer mit gleicher Leichtigkeit; aber daraus, daß der Mensch bisweilen schnell zu einem Entschluße fortgerißen, und daß er ein anderes mal sich sehr anstrengen muß, um eine bestimte Wahl zu treffen: daraus schließen wollen, daß der Mensch nicht frey sey und überhaupt nicht wählen könne; das wäre ohngefähr eben so richtig raisonnirt, als wenn man daraus, daß der Mensch zuweilen gar nicht, zuweilen nicht ohne Anstrengung gehen kann, schließen wollte, er könne überhaupt nicht gehen. Daß Motive auf unsere Entschlüße Einfluß haben, hebt die Freyheit nicht auf. Wenn Jemand sagte: er habe sich selbst mittelst der Aufmerksamkeit bestimt, die er dem oder dem Motive widmete; wer könte diesen Ausdruck tadeln? Wenn Jemand seinen Entschluß aufschiebt, um die Ausführung oder die Folgen desselben erst recht zu überlegen, und hernach bey der wirklichen Ausführung die Folgen seiner Erwartung entsprechen; so verdient er Lob, eben deßwegen weil er die Selbstmacht über sich hatte, den Entschluß aufzuschieben; dagegen er wegen übereilter Entschlüße und fehlerhafter Maaßregeln Tadel verdient, weil er sich nicht, wie er als freyer Mensch gekont hätte, zur Ueberlegung die Zeit nahm. C. beantwortete hierbey zugleich

mehrere Einwürfe gegen die Freyheit. So behaupteten Einige, die Handlungen des Menschen würden durch die Selbstliebe determinirt, und wären also nicht frey. Wenn Jemand z. B. die Wahl hätte, sich aus dem Fenster eines obern Stockwerks zu stürzen, oder nicht, würde er zuverlässig das letztere wählen, nicht aus Freyheit, sondern aus Selbstliebe; er handelte also hier immer determinirt. C. erwiedert ganz richtig, daß die Freyheit keinesweges vernünftige Motive ausschließe, die uns nur zu der einen von entgegengesetzten Handlungen bestimmen und die andere verwerfen lassen; daß also auch die Selbstliebe Motive des Handelns gewähren könne; daß aber darum nicht alle Handlungen mechanisch durch die Selbstliebe determinirt werden; denn es ist doch nicht zu leugnen, daß sich Jemand aus freyer Willkühr aus dem Fenster stürzen könte bey aller Selbstliebe, ob er es gleich vernünftigerweise nie wollen wird. Auch auf eine Widerlegung des Einwurfs gegen die Freyheit, daß Gott alle Handlungen der Menschen von Ewigkeit her vorauswisse, und daß sie also sämtlich durch die göttliche Allwissenheit determinirt seyen, hat sich C. eingelassen. Er erklärt diesen Einwurf für ein Sophisma. Er antwortet zuvörderst: Man müsse nicht eine offenbare Thatsache des Bewußtseyns durch einen Grund widerlegen wollen, der von einem

uns gänzlich unbekannten und dunkeln Gegenstande entlehnt ist. Die Freyheit ist evident; hingegen die Art, wie Gott künftige Dinge vorher sieht, wie könte sie uns bekannt seyn, da wir nicht einmal einzusehen vermögen, wie er die gegenwärtigen Dinge erkennt? Eine Seele, deren Determinationen Gott vorher weiß, noch bevor er sie geschaffen hatte, hatte entweder schon einige Existenz, oder nicht. Existirte sie noch nicht, so enthält es einen Widerspruch, daß Gott in Voraus verschiedene Determinationen des Nichts wissen sollte; denn ein jedes Nichts ist dem andern gleich. Existirte sie aber schon vor der Schöpfung, so ist die Seele dem Wesen nach mit Gott gleich ewig, und alle ihre Determinationen sind im Wesen Gottes gegründet. Nimt man nun dies an, und hebt man zugleich die Freyheit der Seele auf, so sind die größten Verbrechen des Menschen unmittelbare Folgen aus dem göttlichen Wesen, in denen das Wesen der Seele gegründet ist. Diese Vorstellungsart verträgt sich doch durchaus nicht mit der Ehrfurcht, die wir der Gottheit schuldig sind. Viel angemessener dieser ist die Meynung, daß die Seele des Menschen eine Gewalt über ihren Körper hat, und daß sie die unmittelbare und wirkliche Ursache ihrer eigenen Determinationen ist. Wenn die Seele lasterhafte Handlungen begeht, so hätte sie diese vermeiden können; die

Gott-

Gottheit wollte, daß das sittlich gute Betragen des Menschen die Wirkung eines freyen Handelns seyn sollte, damit es verdienstlich würde. Die Antwort des C. auf den obigen Einwurf besteht also darin, daß es unbegreiflich sey, wie die Allwissenheit Gottes mit der Freyheit zu vereinigen sey; daß aber dieser Unbegreiflichkeit wegen die letztere nicht geleugnet werden dürfe, weil sich beym Fatalismus die bösen Handlungen des Menschen eben so wenig mit der Allwissenheit und Heiligkeit Gottes vereinigen lassen; und daß die Vorstellung von der Freiheit des Menschen sich eher mit unsern Begriffen von der Gottheit vertrage, als die entgegengesetzte. Nicht minder scheint dem C. der Einwurf gegen die Freiheit aus dem Satze vom zureichenden Grunde unerheblich zu seyn. Jede Determination der Seele ist eine Wirkung, und muß also eine von ihr selbst verschiedene Ursache haben; dieses führt zuletzt auf äussere Gründe jener Determinationen, die nicht in der Gewalt des Menschen sind; und so wäre doch zuletzt alles menschliche Handeln mechanisch determinirt. C. antwortet: Allerdings sind die Determinationen der menschlichen Seele Wirkungen, die eine von ihnen selbst verschiedene Ursache haben müssen. Aber diese Ursache ist ja sehr leicht zu entdecken; es ist keine äussere; es ist die menschliche Seele selbst, die sich determinirt. So wahr ich empfinde, daß

daß ich determinirt werde, so empfinde ich es auch, daß ich selbst es bin, der sich determinirt. Will man nothwendig für jede Wirkung eine vom Subjecte, in welchem die Thätigkeit vorgeht, verschiedene Ursache statuiren, so führt dieses zu weit. Denn man müßte hieraus schließen, daß es gar keine erste Ursache gebe, und daß die Reihe der Wirkungen und Ursachen sich ins Unendliche verliere. Ausserdem daß dieser Schluß zum Atheismus leitet, so läßt sich auch die Falschheit desselben leicht darthun. Ueberall wird ein Mannichfaltiges wahrgenommen; man muß also ein Ganzes der Wesen anerkennen, aus denen jene Mannichfaltigkeit besteht. Dieses Ganze ist es ohne Ursache; oder hat es eine? Hat es eine, so ist diese Ursache verschieden von ihrer Wirkung, und dann hat man ein Wesen, das Ursache ist, ohne vorher Wirkung gewesen zu seyn. Ist das Ganze ohne Ursache vorhanden, so läßt sich dies nicht behaupten von der letzten Wirkung, auch nicht von der vorletzten, auch nicht von der hundertsten oder tausendsten u. s. w. hinaufwärts gerechnet; es kann also nur von einem einzigen Theile behauptet werden. Man muß folglich nothwendig die Existenz einer ersten Ursache einräumen, und diese muß sich selbst zum Handeln determiniren. (In diesem Raisonnement des C. liegen zwei Erschleichungsfehler; der erste, daß die Mannichfaltigkeit der Dinge nothwendig

dig ein (vollendetes also endliches) Ganze (assemblage) seyn müsse, was nicht zugestanden zu werden braucht; der andere, daß nur Ein Theil in der Reihe der Ursachen und Wirkungen ohne Ursache sey, und es folglich nothwendig eine erste Ursache geben müsse. Nimt man die Mannichfaltigkeit der Dinge als unendlich an, so ist gar kein Theil der erste oder letzte, und dann läßt sich auch von keinem Theile sagen, daß er allein ohne Ursache sey). Ausser den Gründen, welche für die Freyheit streiten, und wodurch er den Einwürfen gegen dieselbe zu begegnen sucht, trägt C. auch mehrere gegen den Fatalismus selbst vor. Insbesondre zeigt er, daß die Anhänger dieses Systems sich in mehrern Puncten widersprechen. Sie heben alles Verdienstliche der Handlungen auf, selbst dasjenige, was sie sich als Schriftsteller zu Gunsten des Fatalismus zu erwerben glauben. Sie sind es nicht selbst, die Bücher gegen die Freyheit schreiben, welche von Andern gelesen werden; sondern es ist ein Schicksal, das sie als Werkzeuge braucht, und das in den Seelen ihrer Leser gerade dieselben Ideen entstehen läßt, welche ihre Bücher enthalten, indem diese sie lesen. Warum empfehlen sie doch die Lectüre ihrer Schriften, in welchen sie zu beweisen sich anmaaßen, daß es gar nicht in der Freyheit Anderer stehe, sie zu lesen oder nicht? Die Fatalisten wagen sogar zu behaupten, daß nach

dem Systeme der Freyheit die Strafen ungerecht seyen; anstatt daß sie nach dem Fatalismus gerecht seyn sollen, obgleich in diesem von Strafen gar nicht die Rede seyn kann. Die Strafen überhaupt genommen, sobald sie nur den Vergehungen angemessen sind, können nach dem Freyheitssysteme nie ungerecht seyn; wohl aber kann der Fatalismus dadurch, daß er alle Handlungen der Menschen, auch die abscheulichsten Verbrechen, als nothwendig determinirt darstellt, wobey alle Strafen eben so überflüßig als ungerecht erscheinen, zu den gröbsten Frevelthaten verleiten, wovon C. mehr Beyspiele anführt. Hier ist doch das Vorurtheil der Deterministen in die Augen fallend. Möchte übrigens auch der Fatalismus nach philosophischen Gründen wahrscheinlicher seyn, als der Indeterminismus, so hat jener doch einen so nachtheiligen Einfluß auf die Sittlichkeit, auf die Ruhe und Zufriedenheit des Lebens, auf die Sicherheit und Wohlfarth des Stats; dieser ist hingegen in allen diesen Beziehungen von so wohlthätigen Folgen, daß man schon deßhalb, so lange keines beyder Systeme ausschließlich erwiesen werden kann, alle Ursache hat, den Indeterminismus vorzuziehen.

§. 2008.

Die Argumente, womit Crousaz die Unsterblichkeit der Seele beweisen will, sind meistens moralische. Er beruft sich auf das Misverhältniß zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit in dem gegenwärtigen Leben, welches in einem künftigen Zustande ausgeglichen werden muß, wenn die Gerechtigkeit Gottes nicht aufgehoben werden soll. Daß böse Menschen in diesem Leben nicht wirklich glücklich seyen, theils wegen der Unruhe des Gewissens, theils weil sie schon in diesem Leben ihre verdiente Strafe zu empfangen pflegen, gilt wohl von einzelnen Menschen, aber nicht von allen. Ein vollendeter Bösewicht findet leicht Mittel, sich über die Furcht vor Gott wegzusetzen; er bestärkt sich in einer leichtsinnigen Denkart, und zerstreut und betäubt sich durch Wohllüste. Gewissensunruhe entsteht nur bey furchtsamen Gemüthern, die zwischen ihrer Vernunft und ihren Phantasieen und Neigungen hin und her schwanken. Will man auch annehmen, daß die Bösen noch in diesem Leben bestraft werden, so fehlt es doch an einem Erklärungsgrunde, warum denn gerade gute verdienstvolle Menschen von Elend und Leiden niedergedrückt sind, z. B. Jahre lang unschuldig in einem Kerker schmachten? Daher lehrt auch die Erfahrung, daß tugendhafte Menschen die Hoffnung der

Un-

Unsterblichkeit gerne ergreifen, um sich in ihrem Entschluße zur Tugend zu stärken, und über die Leiden des Lebens zu beruhigen; anstatt daß Lasterhafte eben so gerne an der Unsterblichkeit zweifeln, weil sie sich dadurch am leichtesten von der Furcht vor einer vergeltenden Zukunft befreyen. Ein anderes Argument für die Unsterblichkeit entlehnt C. davon, daß das Gegentheil sich auch nicht mit der Weisheit Gottes reimen lasse. Ist die Seele sterblich, so zeigt sich gar kein weiser Endzweck in der Bestimmung des Menschen; der ganze Mensch besteht alsdenn aus lauter Widersprüchen; was für eine Richtung er auch seiner Thätigkeit geben mag, er gelangt doch nie zu seinem Ziele; und diejenigen Menschen, welche sich die vernünftigsten Zwecke, und die des Adels der Seele am würdigsten sind, vorsetzen, sind eben diejenigen, denen es am wenigsten möglich ist, das zu erreichen, wonach sie mit so großer Anstrengung ihrer Talente und Kräfte ringen. Ganz umgekehrt aber wird der Fall, wenn man Unsterblichkeit der Seele voraussetzt. C. hat hier auch die Frage untersucht: wie sich die menschliche Seele zu der thierischen verhalte, und wie der Zustand der letztern nach dem Tode des Körpers seyn werde? Was er aber hierüber sagt, besteht größtentheils aus wunderlichen willkührlichen Hypothesen, zu denen er sich genöthigt sah, weil er auch die thierische Seele für ein denken-

des Wesen (wegen ihres Selbstbewußtseyns) erklärte, wiewohl sie in einem unermeßlichen Abstande unvollkomner als die menschliche Seele sey. Bey dieser Supposition konte er weder die Thierseelen für bloß materiell ausgeben, noch auch ein Aufhören ihrer Existenz zugleich mit dem Tode des Körpers, oder eine Vernichtung derselben gestatten; und dennoch wußte er nicht eigentlich, wie er über den Zustand der thierischen Seelen nach dem Tode entscheiden sollte. Er nahm endlich seine Zuflucht zu der Hypothese von einem Schlafe der Thierseelen nach dem Tode des Körpers, und von einer neuen Verbindung derselben mit irgend einer andern körperlichen Hülle. Was ihn zu der Hypothese bewog, war die Verwandlung der Insecten aus einer Form in die andere. Indeß verwahrte er sich ausdrücklich, daß diese Meynung nur eine Hypothese seyn solle, die er Niemanden aufzudringen geneigt sey. Bey seiner Vorstellungsart vom Zustande der menschlichen Seelen nach dem Tode vermischte und verwirrte Crousaz philosophische Begriffe aus seinen Voraussetzungen vom Seelenwesen mit positiven Religionsdogmen, und suchte bald jene durch diese, bald diese durch jene zu erläutern und zu bestärken. Die menschliche Seele wird nach dem Tode nicht aufhören zu leben, d. i. sie wird nicht aufhören zu denken, weil ihre Natur im Denken besteht.

C. leugnet daher auch die Meynung von einem Schlafe der Seele nach dem Tode des Körpers bis zur Auferstehung desselben; denn da dieser Schlaf zu lange dauerte, so wurde ein gänzliches Aufhören des Lebens der Seele erfolgen. Uebrigens, meynt er, sey es überflüßig, dem Zustande der Seele nach dem Tode weiter nachzuforschen; es sey der Glauben überhaupt hinlänglich, daß die Seele nach dem Tode fortleben, und ihrem im gegenwärtigen Leben erworbenen Verdienste gemäß von Gott mit Glückseligkeit belohnt, oder bestraft werde.

Die der Manier des Crousaz eigene Weitschweifigkeit ist in dem Werke de l'esprit humain noch sehr durch die Briefform vergrößert worden; denn es sind hier zwey Personen eingeführt, welche die Briefe schreiben, eine lehrende und eine die belehrt wird; die Briefe der letztern bestehn meistens in Wiederholungen deßen, was in den Briefen der erstern über die in Frage seyenden Puncte gesagt ist; dann folgen gewöhnlich Zweifel und neue Fragen, die abermals in den Antworten darauf wiederholt werden. Nicht zu gedenken, daß ein beträchtlicher Theil des Inhalts dieses Werks schon in dem Examen du Pyrrhonisme vorkomt. Ein Auszug aus den Abschnitten des letztern Werks, das Problem betreffend, ob die Erhaltung der Welt eine fortgesetzte Schöpfung sey, ist jenem erstern Werke noch angehängt, nebst einem andern Auszuge aus der Theodicäe

des Leibniz, und einer Prüfung derselben, um bestimter und deutlicher zu zeigen, daß Crousaz dem Leibniz in den beyden oben genannten Hauptwerken nichts angedichtet und ihn auch nicht ungerecht oder falsch beurtheilt habe. Die Untersuchung über die Verschiedenheit der Seele vom Körper und die Art ihrer Verbindung mit diesem ist in dem Werke de l'esprit humain enthalten Lettre XX. über den Ursprung der Erkentniß L. XI. über die Einfachheit der Seele L. XXVIII; über die Freyheit vorzüglich L. XVII. XLVII. über die Unsterblichkeit und den Zustand der Seele nach dem Tode L. XLVI. LII ff. über die Thierseelen L. LVI.

§. 2009.

Noch verdienen vom Crousaz ein paar seiner frühern Schriften bemerkt zu werden, die er als Professor zu Lausanne verfaßte. Die erste ist der Traité du Beau. Er erklärt darin das Schöne für etwas Relatives, für eine gewiße Beziehung der Gegenstände zu unserer Empfindungs- und Vorstellungsart, die mit Wohlgefallen oder Misfallen verbunden ist. Man muß aber **Vorstellungen** (idées) und **Empfindungen** (sentimens) wohl unterscheiden; jene stellen uns Objecte dar; diese bestimte Zustände des Bewußtseyns, in denen wir uns befinden. Die **Ideen** beschäfftigen

uns

unsern Verstand, erwecken die Aufmerksamkeit, unterhalten uns, oder ermüden uns auch. Die Empfindungen hingegen beschäfftigen unser Herz, bemächtigen sich unsers ganzen Wesens, entscheiden über unser Loos, und machen uns glücklich oder unglücklich, je nachdem sie angenehm oder unangenehm sind. Es ist leicht, Ideen auszudrücken; aber es ist schwer, Empfindungen zu beschreiben, und wenn der Andere niemals ähnliche Empfindungen gehabt hat, so ist es überhaupt unmöglich, ihm angemessene Begriffe davon beyzubringen. Aus dem Unterschiede zwischen Ideen und Empfindungen folgert C., daß es zwey Hauptgattungen des Schönen gebe, von denen die eine durch Ideen dem Verstande, die andere durch Empfindungen dem Herzen gefällt. Zu den wirklichen und natürlichen Merkmalen des Schönen überhaupt gehören Mannichfaltigkeit und Einheit des Mannichfaltigen, aus welchen beyden Eigenschaften Regelmäßigkeit, Ordnung und richtiges Verhältniß der Theile zum Ganzen entspringen. C. erläutert dieses mit Beyspielen, die er von schönen Gebäuden, von dem äußern und sittlichen Betragen der Menschen, vom menschlichen Körper, von den Farben und auch von einzelnen Gliedern desselben hernimt. Auf das obige Princip des Schönen führt C. auch Mehreres zurück, was beym ersten Blicke dagegen zu streiten scheint.

Die Darstellungen der häßlichsten Dinge haben oft eine gewiße Schönheit, z. B. die Gemählde von einer Spinne, einem Ungeheuer, einer Mordthat, weil man hier eine gewiße Aehnlichkeit oder Einheit zwischen diesen Objecten des Abscheus und den Gemählden antrifft, die an sich selbst nichts Tadelhaftes oder Gefährliches hat. Das Groteske gefällt und wird sogar für schön gehalten selbst wegen seiner ausschweifenden Sonderbarkeit und Unregelmäßigkeit. Man vergnügt sich an der Uebereinstimmung zwischen der Idee und der Ausführung Jemandes, der sich vorgenommen hat, bis auf den Schein Alles zu vermeiden, wonach andere Künstler gewöhnlich streben. Ohnehin mag man auch wohl einmal gerne den Blick unter Gegenstände ohne Ordnung, Folge, Verbindung, Einheit, herumirren lassen, um dadurch desto empfindlicher für das Harmonische zu werden, das sich uns demnächst darbieten möchte. Ungeachtet das Schöne überhaupt durch das obige Princip bestimt wird, so sind doch die Urtheile der Menschen über schöne Gegenstände sehr verschieden, und nicht selten einander geradezu entgegengesetzt. Hiervon liegt die Ursache bald im Mangel an Cultur des Verstandes, daher Manchen nichts für schön gilt, was nicht ihren Sinnen schmeichelt oder angenehme Bewegungen des Herzens hervorbringt; theils in der

Verschiedenheit des Temperaments, das bey den Menschen durch dieselben Gegenstände sehr verschieden afficirt wird; theils in der Eigenliebe, daß man nichts billigt, was Andern gefällt; theils endlich in der Gewohnheit, in Leidenschaften, in der Flüchtigkeit der Beobachtung, des Urtheils u. w. Die Art, wie wir das Schöne oder das Gegentheil desselben empfinden und beurtheilen, kann überhaupt unser Geschmack genannt werden. Dieser ist entweder gut oder schlecht, d. i. unsere Empfindung von der Schönheit oder Häßlichkeit der Objecte ist so richtig, daß die Vernunft sie rechtfertigen würde, wenn sie hernach die Objecte genauer untersuchte; oder unsere Empfindung ist im Verhältniß zu einem nachherigen Urtheile der Vernunft unrichtig. Dem guten Geschmacke kann nichts gefallen oder misfallen, was nicht auch der Vernunft gefiele oder misfiele; wohl aber kann dem schlechten Geschmacke etwas gefallen oder misfallen, wo die Vernunft ganz entgegengesetzt urtheilt. Der gute Geschmack kann bey Jemanden natürlich seyn, eine Folge seines Temperaments und einer glücklichen Organisation seiner Sinne und Phantasie, so daß er nichts als schön oder häßlich empfindet und beurtheilt, was nicht wirklich schön oder häßlich wäre. Aber auch bey minder den guten Geschmack begünstigenden natürlichen Anlagen kann doch derselbe

durch Studium der schönen Natur und schöner Kunstwerke, durch Nachdenken darüber und durch Unterricht erworben und vervollkomnert werden; so wie auf der andern Seite ein natürlich guter Geschmack durch Vorurtheile, Misbildung, Verwöhnung desselben in einen schlechten ausarten kann. C. wendet nun seinen Begriff des Schönen an auf die Wissenschaft, die Tugend, und die Beredsamkeit, und diese Anwendung führt ihn auf sonderbare Resultate. Die Wissenschaften sind schön, weil sie — sehr große Mannichfaltigkeit in sich begreifen, uns über die verschiedensten Gegenstände aufklären, und doch wiederum alle in Einem Puncte, in der Evidenz und Gewißheit, zusammenlaufen. Selbst das ist eine Schönheit, wenn Jemand in den menschlichen Wissenschaften das Gewiße von dem Ungewißen zu unterscheiden versteht. Es giebt Wissenschaften, die eine wahre Schönheit, und andere, die nur einen falschen Schimmer des Schönen haben. C. zeigt, was z. B. an der Physik, Mathematik, Geschichte in der That schön sey, und was dagegen es nur scheine. Der Tugend ist die Schönheit so wesentlich eigen, daß beyde auf denselben Gründen beruhen. Die Schönheit der Tugend steht auch in nothwendiger Verbindung mit den Fähigkeiten und der Glückseligkeit des Menschen. Sofern der Mensch das edelste Wesen der Na-

tur

tur ist, sofern ist es auch schön für ihn, seinem Adel und seiner Bestimmung gemäß zu leben. Was die Evidenz für die Schönheit der Wissenschaft ist, das ist diese Uebereinstimmung des Menschen mit seinem Wesen und Ziele für die Schönheit der Tugend. Niemand wird leugnen, fügt C. hier hinzu, daß Gott nicht wesentlich schön sey. (Personne ne disconviendra, que Dieu ne soit essentiellement beau. Traité du Beau p. 125). Nun ist entschieden, daß die Tugend uns einige Aehnlichkeit mit den Vollkommenheiten dieses erhabensten Wesens gebe, indem sie unsern Willen nach dem seinigen ordnet, und uns das schätzen und lieben läßt, was Gott schätzt und liebt. Es ist schön, Gott nachzuahmen und etwas hervorzubringen, wovon man, wie Er von seinen Werken, sagen kann: Was ich gemacht habe, ist gut. C. charakterisirt darauf auch die einzelnen Haupttugenden, insofern jeder gewiße Schönheiten eigenthümlich sind. Die Schönheit der Beredsamkeit entspringt aus der Mannichfaltigkeit ihrer Gegenstände und Charaktere, die gleichwohl mit Einheit im Geiste und Tone der Darstellung verbunden ist. Ausser diesen allgemeinen Eigenschaften, welche der Beredsamkeit Schönheit verleihen, kann es auch noch besondere geben, wodurch die Schönheit mehr erhöht oder individueller wird, wie C. weiter ausführt. Am weitläuftigsten handelt er von

der Schönheit der Musik, ihren Gründen in der menschlichen Natur und den Regeln derselben. Er verweilt hier hauptsächlich bey der Beziehung der Töne zum Sinne des Gehörs, und zeigt, daß schon die Organisation des letztern und eine dieser entsprechende innere Beschaffenheit der einzelnen Töne das Gefühl der Lust oder Unlust an der Musik begründet, welches denn durch die Mannichfaltigkeit der Töne und ihre harmonischen Verhältniße noch mannichfaltiger, bestimter, stärker und reizender wird.

Crousaz hat die Natur des Schönen durchaus verkannt, obgleich man wohl von ihm sagen kann, daß er den richtigen Begriff desselben geahndet habe. Seine Abhandlung beweist, wie auffallend falsch die Theorie des Schönen werde, wenn sie von der Erklärung des Schönen ausgeht: es sey die empfundene oder gedachte Einheit des Mannichfaltigen. Denn nach dieser Erklärung muß Alles unter den Begriff des Schönen fallen, wo sich nur eine Verbindung des Mannichfaltigen, eine Uebereinstimmung desselben findet. Daher sind ihm die Wissenschaften, als solche, die Tugenden, die Beredsamkeit, schön. Welch' eine ungereimte Vorstellungsart ist es aber, daß die Wissenschaften schön seyen, wegen der Mannichfaltigkeit ihrer Gegenstände und wegen des gemeinschaftlichen Charakters der Evidenz und Gewißheit! Sogar darum soll eine Wissenschaft schön seyn, weil darin das

Ge-

Gewiße von dem Ungewißen getrennt wird. Der Irrthum des C. ist zu handgreiflich, als daß es nöthig wäre, ihn weiter darzulegen. Offenbar hat C. die Begriffe des Sittlich Guten, des Nützlichen, des Wahren, des Regelmäßigen und Geordneten, so wie des Bösen, Schädlichen, Falschen, des Unregelmäßigen und Unordentlichen, mit dem Begriffe des Schönen und seines Gegentheils verwechselt, und jene mit diesen für identisch genommen. Er hat die verschiedenen Gefühle der Achtung und Verachtung, der Billigung und Misbilligung, des Wohlgefallens und Misfallens mit einander verworren. Daher nimt er auch eine besondere Gattung des Schönen für die Sinnlichkeit, und eine andere für die Vernunft an: wiewohl er doch das wahre Schöne überhaupt nur durch die Vernunft bestimmen läßt; denn das empfundene Schöne ist erst alsdenn wirklich schön, wenn es mit dem Begriffe der Vernunft vom Schönen übereinkomt, und dieser Begriff verlangt zu dem Schönen nichts weiter, als Einheit des Mannichfaltigen. Nach Crousaz wäre also die reine Mathematik eine der schönsten Wissenschaften im Einzelnen, und die ganze Encyklopädie der Wissenschaften wäre einer der schönsten Gegenstände überhaupt. Indeßen ist C. wegen seiner einseitigen und irrigen Ansicht dieser Materie sehr zu entschuldigen. Zu seiner Zeit fieng man erst an, dieselbe genauer zu untersuchen.

§. 2010.

§. 2010.

Ungleich lehrreicher als die eben erwähnte Abhandlung des Crousaz vom Schönen ist sein Traité de l'education des enfans, wodurch er nächst Locke gewißermaßen eine Reforme des Erziehungswesens in Deutschland, vornehmlich in den höhern Ständen, vorbereitet hat. Er machte den ältern Schriften über die Erziehung der Kinder den nicht ungegründeten Vorwurf, daß sie wohl allgemeine Regeln enthielten, was bey der Erziehung zu thun sey, aber nicht, wie es geschehen müsse. Diesem leztern Mangel wollte er durch sein Werk abhelfen, und in der That hat er darin sehr viele zweckmäßige Anweisungen und Vorschläge mitgetheilt. Es zerfällt in zwey Theile, von denen der erste den großen Einfluß der Erziehung auf die Wohlfarth der Kinder selbst sowohl, als der menschlichen Gesesellschaft überhaupt, die Pflichten der Eltern, die erfoderlichen Eigenschaften eines guten Lehrers, die beste Methode des Unterrichts überhaupt, den öffentlichen Unterricht auf Schulen und Akademieen, und die Art insbesondre Geographie und Geschichte zu lehren; der zweyte die Bildung der Sitten der Kinder, die Unterweisung in der Religion und Anleitung zur Frömmigkeit, die Entwickelung der Vernunft der Kinder zum richtigen Urtheilen in Sachen der Religion und

Mo-

Moral, die Motive, deren sich der Erzieher zur Bestimmung des Benehmens der Kinder zu bedienen hat, die Vergnügungen, und das Reisen betrifft. Es ist nicht thunlich, das Detail des Inhalts hier weiter zu charakterisiren. Nur zur Probe will ich einige Bemerkungen des C. anführen, wie die Denkart der Kinder über religiöse Dinge zu leiten sey. So ein eifriger Anhänger und Vertheidiger der positiven Religion C. auch war, so war er doch nichts weniger, als bigot; vielmehr bezieht er allen religiösen Unterricht auf die Bildung des Herzens. Il faut établir la religion, sagt er, sur des fondemens solides. Aber der gewöhnliche Fehler bey der religiösen Erziehung ist, qu'on suppose trop et qu'on ne prouve pas assez; und hierin liegt die Ursache, daß sie so selten fruchtet. C. räth, den religiösen Unterricht mit den Wahrheiten der natürlichen Religion anzuheben, und die Kinder vom Daseyn Gottes aus der Natur zu überzeugen, ohne sie in das Labyrinth der philosophischen Streitigkeiten zu verwickeln. Der Begriff von Gott selbst, welcher den Kindern beygebracht wird, muß nichts Abschreckendes haben; er muß von der Beschaffenheit seyn, daß er Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott, Liebe und Vertrauen zu ihm erweckt. Nach dem Begriffe von Gott muß das Kind auf die Freyheit des Menschen aufmerksam gemacht werden, und auf die

große

große Gefahr, in welcher der Mensch ist, dieses Kleinod des Himmels zu seinem eigenen Verderben zu misbrauchen. Die göttlichen Gebote der Pflicht werden hiernächst als solche vorgestellt, die uns zu unserm eigenen Besten, in der wohlthätigsten Absicht, von Gott gegeben sind. In diesem Gesichtspuncte lernt das Kind die Pflicht nicht als das Gesetz eines mächtigen Despoten betrachten, sondern als die Regel einer höhern Weisheit, deren Befolgung zur wahren Glückseligkeit führt. Diese Betrachtung muß durch Beyspiele tugendhafter Menschen und der Folgen ihrer Tugend, so wie lasterhafter und der Folgen ihrer Laster, noch eindringender und wirksamer gemacht werden. Alles ist hierbey zu vermeiden, was Aberglauben in den Gemüthern der Kinder erzeugen kann. Auffallende Naturerscheinungen müssen ihnen aus ihren natürlichen Gründen erklärt, nicht aber als unmittelbare Wirkungen der Strafgerechtigkeit oder gar der Rache Gottes dargestellt werden. Von der natürlichen Religion muß der Uebergang geschehen zur positiven, und zwar ist hier das Kind hauptsächlich auf das Bedürfniß einer göttlichen Offenbarung hinzuweisen. Die Bekantschaft, welche das Kind mit der Bibel zu machen hat, muß mit großer Vorsicht eingeleitet werden. Wenn einmal den Kindern die Idee von der Bibel als einem geoffenbarten

ten heiligen Buche beygebracht werden soll, so kann schwerlich eine Methode zweckmäßiger und empfehlungswerther seyn, als die vom C. vorgeschriebene, die sich aber hier nicht weiter erörtern läßt. Aller Unterricht in der positiven Religion muß aber doch niemals von der Beschaffenheit seyn, daß er den freyen Gebrauch der Vernunft aufhebt oder einschränkt. Es ist bey der religiösen Erziehung nur darauf zu achten, daß die Kinder auf die Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft und auf das Bedürfniß einer höhern Offenbarung aufmerksam gemacht, und dadurch desto mehr zum Glauben an die Offenbarung in der Bibel gestimt werden. Den bigotten Zeitgenossen des Crousaz war die Art, wie er sich über die Methode des religiösen Unterrichts, vornehmlich in Hinsicht auf die positive Religion, äusserte, noch lange nicht genugthuend, und er hatte darüber mit mehrern derselben lebhafte und bittere Streitigkeiten. Es gereicht seinem Geiste und Charakter zur Ehre, daß er bey aller Anhänglichkeit an der göttlichen Autorität der Bibel, doch die Rechte der Vernunft keineswegs aufgab.

§. 2011.

§. 2011.

Ich kehre jetzt wieder zur Geschichte der deutschen Philosophen zurück, die entweder in ihren Lehrvorträgen und Schriften von den Grundsätzen des Leibniz Wolfischen Systems ausgiengen, wiewohl sie dasselbe, der eine mehr, der andere weniger, modificirten, oder auch gegen dasselbe stritten und eigene Lehrgebäude aufstellten. Zu der letztern Classe gehört vorzüglich Christian August Crusius, der zugleich Philosoph und Theolog war, ein tiefdenkender und scharfsinniger, aber schwerfälliger und zum Mysticismus geneigter Kopf. Er wurde gebohren im J. 1712 zu Leuna im Merseburgischen, und starb als Canonicus zu Meißen, erster Professor der Theologie, und Senior der theologischen Fakultät zu Leipzig im J. 1776. Er hatte den kühnen Plan, nicht nur die Philosophie zu einer vollendeten und für die Vernunft völlig befriedigenden Wissenschaft zu erheben, sondern sie auch mit dem orthodoxen theologischen Systeme, wie es damals noch von den Meisten angenommen wurde, in Harmonie zu bringen. Da er mit diesem Plane das Wolfische System unverträglich fand, so ließ er es von seinen philosophischen Bemühungen, nach dem Beyspiele Ridiger's, seines Lehrers in der Philosopie, die erste und vornehmste seyn, dasselbe zu stürzen; und zwar

focht

focht er zuerst die Gültigkeit und den unbedingten Gebrauch des Satzes vom zureichenden Grunde an, welchen sich die Wolfische Schule, auch zum Nachtheile der gangbaren theologischen Dogmatik, erlaubte. Er warf hauptsächlich den Wolfianern vor, daß sie den Idealgrund und Realgrund mit einander verwechselten. Indeßen ward durch ihn weder der Wolfische Satz vom zureichenden Grunde widerlegt, noch auch seine eigene Theorie von der wahren Natur des Ideal und Realgrundes und von der gleichgültigen Freyheit, hinlänglich erwiesen; vielmehr erschwerte und verwirrte er diese Materie durch unnöthige spitzfindige Distinctionen und eine neue unverständliche Terminologie. Die Philosophie überhaupt erklärte Crusius als einen Inbegriff solcher Vernunftwahrheiten, deren Object beständig fortdauert. Sie scheidet sich in Logik, Metaphysik und Disciplinalphilosophie, wovon die beyden erstern Wissenschaften theoretisch sind, die letztere praktisch ist. Die Mathematik ist von der Philosophie abgesondert, theils ihres eigenen Gegenstandes wegen, welchen C. nicht als Größe überhaupt, sondern als Größe der Ausdehnung bestimt, theils wegen ihrer eigenen Methode.

Vgl. von Eberstein Gesch. der Log. und Metaphys. B. I. S. 245. ff.

§. 2012.

Wir haben von Crusius deutsche Lehrbücher über alle von ihm angenommenen Haupttheile der Philosophie. Ich will aber hier nur einige seiner paradoxen Behauptungen anzeigen, um seinen philosophischen Charakter etwas genauer zu bezeichnen. In dem Lehrbuche: **Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der Erkentniß** sind die **Logik** und **Psychologie**, welche beyde er als eine und dieselbe Wissenschaft behandelte, vorgetragen. Er nahm hier an, daß in einer Substanz mehr verschiedene reelle Grundkräfte seyn könten, und legte deßwegen auch der menschlichen Seele mehr solcher Grundkräfte bey, um die Mannichfaltigkeit ihrer Aeusserungen daraus herzuleiten. Seine Definitionen dieser Grundkräfte und der aus ihnen entspringenden untergeordneten Seelenkräfte sind Muster von Unbestimtheit und Dunkelheit. Die ersten Grundkräfte des vernünftigen Verstandes lassen sich nicht entdecken. Aber zu dem vernünftigen Verstande gehören ausserdem die Empfindungskraft, das Gedächtniß, und die Beurtheilungskraft. Das Gedächtniß wird beschrieben als ein Umstand an der Activität der ursprünglichen Denkkraft. Von der Beurtheilungskraft sind Wirkungen die Abstracta. Jene selbst ist eine gewiße Feinheit der ur-

sprüng-

sprünglichen Denkkraft. Je nachdem Dinge unterschieden werden, soferne sie eines das andere hervorbringen, oder soferne sie nur mit einander vergesellschaftet sind und auf einander folgen, sind die Abstracta entweder Causal- oder Existentialabstracta. Abgeleitete Kräfte aus den Hauptkräften des Verstandes sind wiederum die Einbildungskraft und die Kraft zu schließen. Die erstere erklärt C. für die Kraft, unvollständige Ideen auszubilden. Was alle diese Kräfte produciren können, ist nur dreyfach: Begriffe, Sätze, Schlüße. Werden diese durch die Kräfte des Verstandes allein producirt, so sind sie rein; hat aber die Thätigkeit des Willens, als einer vom Verstande ganz verschiedenen Grundkraft, auf ihre Producirung Einfluß gehabt, ist also der Verstand durch den Willen bestimt worden, so sind sie gemischt. Zu den erstern sind zu rechnen das Empfinden, Behalten, Unterscheiden, und Herumschweifen; zu den andern die Sätze, Schlüße, das zweckmäßige Aufmerken und Nachdenken. Auch die Behandlung der speciellen logischen Regeln ist bey C. nicht minder verworren und dunkel, als seine psychologische Theorie und Methode; und hierin stand er Wolfen und deßen Schülern, ungeachtet er so sehr gegen sie eiferte, weit nach. Den Satz des Widerspruchs hielt er nicht für den höchsten logischen Grundsatz. Sein oberstes

logisches Princip war vielmehr folgendes: Was sich nicht anders wie als wahr denken läßt, das ist wahr; was sich nicht anders wie als falsch denken läßt, das ist falsch. Aus diesem Principe leitet C. her den Satz des Widerspruchs, den Satz des Nicht zu trennenden (Was sich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander seyn) und den Satz des Nicht zu verbindenden (Was sich nicht mit und neben einander denken läßt, das kann auch nicht mit und neben einander seyn, wenn auch kein Widerspruch unter den Begriffen wäre). Crusius behauptete von der Unmöglichkeit, etwas zu denken, einen doppelten Grund, entweder den Widerspruch der Begriffe, oder die physikalische positive Beschaffenheit unserer Begriffe und positiven Denkart. Daß alle vom Crusius angegebne logische Grundsätze, selbst der von ihm sogenannte höchste, sich auf den Satz vom Widerspruche zurückführen lassen, ist so klar, daß es keines Beweises bedarf. In der Syllogistik behielt C. größtentheils die Ridigersche Methode bey. Er unterschied aber eine zwiefache demonstrative Gewißheit, die eine, welche auf dem Satze des Widerspruchs beruht, und die er die geometrische nannte, die andere, die aus dem Gefühle der Unmöglichkeit, anders zu denken, entsteht und die ihm die disciplinale hieß. Die objective Gültigkeit der menschli-

lichen Erkentniß gründete er auf die physische Neigung des Verstandes, dieselbe anzunehmen. Der Mensch sey sich eines innern Zwanges bewußt, gewiße Dinge für wahr zu halten. Wolle er diesem Zwange nicht nachgeben, so sey für ihn kein anderes Kriterium des Wahren und Falschen vorhanden, und der Mensch handle also in diesem Falle wie ein Thor. Es ist hier nichts übrig, als auf die Wahrhaftigkeit und Güte Gottes zu vertrauen. Der letzte Grund und Quell aller objectiven Gewißheit ist der göttliche Verstand, von dem der menschliche gleichsam ein Abdruck ist. Der innere Zwang des Verstandes und die Wahrhaftigkeit Gottes sind auch die sichersten und gültigsten Bürgen für das Daseyn der Aussendinge.

§. 2013.

Auch die Metaphysik stützte Crusius auf die drey Grundsätze des Widerspruchs, des Nichtzutrennenden und des Nichtzuverbindenden. Er theilte sie in Ontologie, Theologie, Kosmologie und Pneumatologie ein, und rechnete nicht bloße nothwendige Kentniße a priori, sondern auch wahrscheinliche Sätze zu ihrem Gebiete. Die Ontologie des C. ist in mehrern

rern Hauptpuncten, z. B. in der Lehre von der Causalität, und auch in den Bestimmungen einzelner hierher gehöriger Begriffe der Wolfischen geradezu entgegengesetzt. Er gab zwar zu, daß jedes entstehende Ding seine Ursache habe; aber er unterschied zwischen Causal und Existentialursache, und behauptete ausserdem eine Grundthätigkeit der Freyheit, wobey die unbedingte Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde wegfiele. Jene Grundthätigkeit der Freyheit entspringt nach C. unmittelbar aus der Substanz, und ist nicht durch andere Handlungen bestimt. Er theilt sie in eine solche, welche beständig, und in eine solche, welche nicht beständig fortdauert. Bey der letztern läßt sich wieder diejenige unterscheiden, die mit Setzung gewißer Bedingungen nicht ausbleiben kann, von derjenigen, welche durch diese Bedingungen nur vollkommen möglich gemacht wird, bey deren Setzung die Handlung zwar geschehen, aber auch nicht geschehen kann. Durch alle diese Distinctionen und die anmaaßliche Behauptung der gleichgültigen Freyheit schwächte gleichwohl C. die Autorität des Satzes vom zureichenden Grunde im geringsten nicht, wiewohl er dieselbe gänzlich umgestossen zu haben wähnte. Raum und Zeit sah Crusius für nothwendig mit der Existenz oder dem Dinge verbundene Prädicate an. Denn er erklärt die Existenz für dasjenige

nige

nige Prädicat eines Dinges, vermöge deßen dasselbe irgendwo und zu irgend einer Zeit auch ausserhalb den Gedanken anzutreffen ist. Gleichwohl sollten Raum und Zeit für sich genommen weder Substanzen, noch Accidenzen seyn, sondern Abstracta der Existenz, die selbst keine eigentliche und vollständige Dinge, sondern vom Daseyn der Dinge zu abstrahirende Umstände ausmachen. Das Abstract der Existenz Gottes ist der absolute unendliche Raum; das Abstract der Existenz endlicher Substanzen ist der endliche Raum. Der endliche Raum ist von Gott abhängig, sofern er durch seine Allgegenwart den leeren Raum aufhebt. Auch die Ewigkeit ist dem C. succeßsiv, und enthält eine unendliche Reihe von Momenten. Alle Dinge sind demnach in Raum und Zeit wirklich. Es komt ihnen aber ausserdem noch ein Princip der Thätigkeit oder eine Kraft zu, und dieses, nebst Raum und Zeit, machen die Bestandstücke der vollständigen Möglichkeit eines gedachten Dinges aus. Oder: Raum und Zeit sind Möglichkeiten des Zugleichnebeneinanderseyns und der Succeßsion der Substanzen, welche von der wirkenden Kraft ihrer Ursache verschieden sind. Da C. also alle Substanzen in den Raum versetzte, und gleichwohl einfache Substanzen annahm, so offenbarte sich hier in seiner Vorstellungsart ein Widerspruch, indem entweder die Substanz

als einfach nicht im Raume seyn, oder wenn sie im Raume existiren soll, nicht einfach seyn kann, da der Raum, und folglich auch die in ihm befindliche Substanz, in's Unendliche theilbar sind. Crusius ergriff hier die Ausflucht, daß er den Substanzen Gedankentheile beylegte, und zugleich annahm, nicht jede Substanz sey die möglich kleinste, indem der Raum, welchen sie erfülle, vielleicht mehrere Substanzen fassen könne. — Das Daseyn Gottes bewies C. aus dem Satze: Alles, deßen Nichtseyn sich denken läßt, hat einmal nicht existirt, und ist entstanden. Dieser Satz galt ihm für ein Axiom. Dagegen verwarf er den Beweis aus der Zufälligkeit der Welt, weil aus demselben nur die Zufälligkeit der Zustände der Substanzen folge, nicht aber die Zufälligkeit der Substanzen selbst, welche vielmehr aus dem vorher erwähnten Axiome der Zufälligkeit erwiesen werden könne. Auch den Beweis aus der Gedenkbarkeit des vollkommensten Wesens verwarf er aus dem richtigen Grunde, weil im Obersatze nur die ideale, und im Schlußsatze die reale Existenz gedacht werde. Seine übrigen Gründe für das Daseyn Gottes sind aus der ältern Philosophie entlehnt, nur in des C. eigener Manier und Sprache dargestellt. Nach seinem Begriffe vom Raume dachte er sich die Unendlichkeit Gottes als die Erfüllung eines unendlichen Raumes, und eben

so

so stellte er sich die göttliche Dauer in der Ewigkeit als successiv vor, doch ohne innere Veränderungen in Gott. Die Gottheit hat eine unendliche Kraft, die sich in verschiedenen Grundthätigkeiten äussert. Es giebt aber auch seiner Meynung zufolge Grundthätigkeiten, die nur der Möglichkeit nach zum Wesen Gottes gehören, und die anfangen und aufhören können. Auch hielt er es für möglich, daß endliche Substanzen der göttlichen Kraft mittelbarerweise widerstehen könten, indem entweder von jenen den Wirkungen dieser widerstanden, oder Bedingungen nicht erfüllt oder verhindert würden, unter denen die göttliche Kraft eine Thätigkeit beschlossen hätte. Wie C. diese Begriffe von der Natur Gottes mit einander reimen konte, ist unbegreiflich. Noch auffallender und anstößiger ist die Art, wie er das Verhältniß Gottes zu den Menschen bestimte. Er übertrug auch auf Gott die unbedingte gleichgültige Freyheit. Nach dieser gewährt Gott seinen Geschöpfen gewiße Grade des Guten ohne alle Gründe; er erzeigt ihnen keinesweges das größte Gute, oder wählt zu ihrer Glückseligkeit und Vollkommenheit nicht die besten Mittel, weil die Vollkommenheit und Güte eines unendlichen Zuwachses fähig sind. Da Gott unbedingt freyer Urheber der Natur, willkührlicher Geber alles Guten ist, so ist der Mensch auch den Gesetzen desselben den unbedingtesten Gehorsam

schuldig; jede Uebertretung dieser Gesetze ist eine Beleidigung der Gottheit und zieht dem Menschen ihren Zorn zu; die Belohnung wie die Strafe, welche dem Menschen für seine Vergehungen zu Theile wird, ist unendlich; weil in dem entgegengesetzten Falle ein Aufhören des Effects des göttlichen Gesetzes statt finden würde, welches doch nicht statt finden darf. Auf die gleichgültige Freyheit Gottes und des Menschen gründete C. auch die Theodicäe. Der Mensch als freyes Wesen hat die Fähigkeit, zu sündigen oder nicht zu sündigen, und Gott concurrirt zu den bösen Handlungen nicht weiter, als daß er das Daseyn des Sünders überhaupt erhält. C. benutzte die Veranlassung, welche ihm diese Philosopheme darboten, auch manche Materien aus seiner positiven theologischen Dogmatik in der Metaphysik abzuhandeln, und eine Vereinigung der letztern mit jenen zu versuchen. — In der Kosmologie bewies C. die Zufälligkeit der Welt daraus, daß ihr Nichtseyn sich denken lasse. Es giebt keinen nothwendigen Zusammenhang der Welt wegen der gleichgültigen Freyheit einiger Substanzen. Eben so wenig läßt sich der Optimismus erweisen. Soll die beste Welt eine solche seyn, welche alle in einer Welt mögliche Vollkommenheiten in sich vereinigt, so kann es überhaupt keine beste Welt geben; denn die Vollkommenheiten endlicher Dinge lassen eine unend-

unendliche Vermehrung zu. Ist aber die beste Welt diejenige, welche mit den göttlichen Zwekken am meisten zusammenstimt, so läßt sich dies nicht von der gegenwärtigen Welt behaupten, da es zu denselben Zwecken vielerley gleichgültige Mittel giebt, und Gott auch mit seinem Hauptzwecke unendliche Nebenzwecke verbinden konte. C. erklärte daher die Welt für ein willkührliches Product der Gottheit, und zwar für sehr gut, aber doch nicht für die erweislich beste. Zu der metaphysischen Güte vernünftiger Geschöpfe rechnete C. auch die Möglichkeit (wenigstens für einige Zeit) Böses zu thun. Das Böse selbst aber als Wirkung der gemisbrauchten Freyheit gehört zu den zufälligen Umständen der Welt. Sofern Gott nicht an dem Bösen Theil nimt, und es nicht ungestraft läßt, ist es auch seiner Heiligkeit nicht zuwider, und wird von ihm zugelassen. Selbst diejenigen Menschen, welche Gott um ihrer Sünden willen straft, gehören zu den Mitteln, durch welche sich die göttlichen Vollkommenheiten offenbaren. — Die Substanzen in der Welt sind theils geistige, theils materielle. Da sie undurchdringlich sind, und wenn sie ihren Ort verändern wollen, einander ausweichen müssen, so müssen sie eine Bewegungsfähigkeit haben. Ueberhaupt bestehn alle Einwirkungen endlicher Substanzen auf einander in Bewegungen. Indeßen sind doch nicht

alle

alle Thätigkeiten der Substanzen Bewegungen, z. B. nicht das Denken und Wollen. C. nahm daher auch dreyerley Naturgesetze an, der Bewegung, der geistigen Thätigkeit, und gemischte. Die materiellen Elemente wirken entweder durch Bewegung ihrer ganzen Masse, oder durch Veränderung ihrer Figur, und zu beyden ist leerer Raum erfoderlich. Es ist zu vermuthen, daß in jeder Welt Materie sey. Wird aber Materie in einer Welt angenommen, so muß man auch einräumen, daß die Geister, deren Daseyn in jeder wirklichen Welt nothwendig ist, weil sie die letzten Zwecke Gottes ausmachen, mit den materiellen Substanzen in reeller Wechselwirkung stehen, da die Materie nur als Mittel einer realen Verbindung der Geister geschaffen seyn kann, und eine ideale Verknüpfung dem Begriffe einer Welt widerspricht.

§. 2014.

Im Menschen existirt eine denkende und wollende Substanz, die mit dem Körper verbunden sein ganzes Wesen constituirt. Die Aeusserungen des Denkens und Wollens sind keine Bewegungen. Crusius schließt dieses

theils

theils aus der Mannichfaltigkeit und Dauer derselben, theils aus der Heftigkeit der Handlungen, welche durch Denken und Wollen bewirkt werden. Die Kraft zu denken überhaupt nennt C. den **Verstand**. Er besteht nach ihm, wie schon oben erinnert worden, aus mehrern Grundkräften und abgeleiteten Vermögen, die alle das gemein haben, daß sie Arten zu denken sind, und zur Erkentniß der Wahrheit beytragen. Das **Bewußtseyn** hielt C. für eine eigene Grundkraft. Auch der **Wille** ist eine solche, oder vielmehr er ist ein Inbegriff besonderer Grundkräfte, die darin übereinstimmen, daß sie das Handeln nach Ideen möglich machen; denn der bloße Verstand kann keine wirkliche Handlungen hervorbringen, sondern der Wille muß zu den Thätigkeiten des Verstandes erst das Seinige hinzuthun, damit sie in wirkliche Handlungen übergehen. Der Wille aller vernünftigen Geister ist mit einer gleichgültigen Freyheit begabt; d. i. er wird zwar durch Beweggründe angetrieben, aber doch nicht determinirt, der stärksten Neigung zu folgen, wenn anders die Motive nicht gar zu stark und überwältigend sind. Die Thätigkeit einer Substanz setzt nach Crusius nur das Daseyn der Kraft dazu voraus; übrigens braucht die Substanz nicht nothwendig dazu bestimt zu werden. Der freye Wille ist in vernünftigen Geistern die herschende Kraft. Alle Geister

sind

sind thätige Ursachen. Sie müssen also durch ihren Willen die Bewegungen anfangen können, mittelst deren sie auf einnder wirken sollen. Der Wille ist aber nur die Ursache der thierischen Bewegung, nicht der vitalen; diese leztere hängt nicht von dem Willen, sondern von der Seele überhaupt ab. Der Wille Gottes, der die Pflicht gebietet, ist das Gesetz für die vernünftigen Geschöpfe, und Gott fodert unverbrüchlichen Gehorsam. Die Unsterblichkeit der Seele bewies C. folgendermaßen: Alle Geister sind eines fortdauernden Endzwecks fähig, und streben auch nach demselben; diese Fähigkeit und dieses Streben kann Gott nicht vergeblich in ihre Natur gelegt haben; sie müssen also fortdauern, um jenen Endzweck zu realisiren. Wollte man auch das künftige Daseyn der Geister leugnen, so würde der göttliche Endzweck der Welt aufgehoben werden, und es träte ein Zeitpunct ein, wo die ganze Schöpfung vergeblich wäre. Gegen die leibnizische prästabilirte Harmonie wandte Crusius ein, daß nur ähnliche Dinge mit einander in Harmonie gesetzt werden könten; Geist und Körper aber so heterogen seyen, daß zwischen ihnen keine Harmonie seyn könne. Nicht zu gedenken, daß der Fordersaz ganz unerweislich ist, so dachte C. bey diesem Raisonnement auch nicht daran, daß nach Leibniz die Monaden einartig sind, also aus diesem Grunde gerade

die

die prästabilirte Harmonie sich behaupten lasse. Er selbst bekante sich zu der Hypothese vom physischen Einfluße, die nichts erklärt, weil nach dem Grunde der Möglichkeit des wechselseitigen Einflußes von Körper und Seele eben gefragt wird. Was er hinzufügte, um den physischen Einfluß begreiflich zu machen, hellte in dieser Materie nichts auf. Crusius erwarb sich ungeachtet der Ungründlichkeit, Spitzfindigkeit, Verworrenheit, der mystischen Dunkelheit, und affectirten philosophischen Terminologie, durch die sich sein System auszeichnet, als Lehrer und Schriftsteller einen großen, wiewohl sehr schnell vorübergehenden Ruhm. Die Ursachen hiervon waren, daß er wirklich scharfsinnig genug war, manche Schwächen des Wolfischen Systems aufzudecken, und daß er, schon als Gegner der Wolfischen Philosophie, den Beyfall aller übrigen Gegner dieser gewann, auch wenn sie in ihren Vorstellungsarten nicht mit ihm einstimmig waren. Besonders aber empfahl seine Philosophie der darin behauptete Indeterminismus, da es immer ein Hauptvorwurf blieb, der der Leibniz Wolfischen Philosophie gemacht wurde, daß sie zum Fatalismus führe. Dazu kann die Einstimmung, welche Crusius zwischen der Philosophie und der orthodoxen theologischen Dogmatik stiften zu können glaubte, und worin ihm mehrere der damaligen Theologen, soferne

sie

sie selbst jene Einstimmung nicht besser zu bewirken wußten, beypflichteten. Sobald inzwischen die Philosophie des Crusius genauer geprüft wurde, und man ihre großen Schwächen und Mängel kennen lernte, verlor sie auch sehr bald ihr Ansehn. C. hatte das Misvergnügen, dieses noch selbst zu erleben.

Die hieher gehörigen Lehrbücher des Crusius sind oben in der Literatur zu diesem Abschnitte angeführt.

§. 2015.

Ein Mann von liberalerem Geiste und mehr systematischer Denker als Crusius, war Alexander Gottlieb Baumgarten. Er wurde im J. 1714 zu Berlin gebohren, studirte die Philosophie und Theologie, vorzüglich die erstere zu Halle, wo er auch eine Zeitlang lehrte, und starb als Professor der Philosophie zu Frankfurt an der Oder 1762. Seine Lehrbücher sind der Form nach Muster philosophischer Compendien, die bey einem akademischen Vortrage zum Grunde liegen sollen. Er erklärte sich im Ganzen noch bestimter und entscheidender für das leibnizische System, namentlich für die Monadenlehre, als Wolf gethan hatte. Er vertheidigte daher auch lebhaft die prästabilirte Harmonie und argu-

gumentirte gegen den physischen Einfluß zwischen Körper und Seele. Diese letztere Hypothese schien ihm deßwegen ungereimt, weil hier lauter übereinstimmende Veränderungen aller Substanzen behauptet würden; so daß alle Substanzen als leidend erschienen, und keine durch eigene Kraft wirke, mithin das Daseyn der Kräfte ganz aufgehoben werde. Durch das System der prästabilirten Harmonie glaubte Baumgarten den Zusammenhang und die gegenseitigen Verhältniße der Substanzen in der Welt besser erklären zu können; indem nach demselben die Verknüpfung und der wechselseitige Einfluß der Substanzen nur ideal sey, und das Leiden einer Substanz von der andern immer durch die eigene Thätigkeit jener bewirkt, also die Kräfte der Substanzen nicht aufgehoben würden. Hinc substantia influens in harmonia praestabilita est aeque foecunda ac in influxu physico; substantia vero patiens est in harmonia praestabilita foecundior, quam in influxu physico (Metaphys. §. 459). Ob die Erklärung, welche Baumgarten sowohl von der prästabilirten Harmonie als von dem Systeme des physischen Einflußes giebt, die richtige sey, und ob also die Folgerungen, welche er daraus zog, nicht wiederum manche Einwürfe zulassen, wodurch sie umgestossen werden, läßt sich sehr bezweifeln. Der Vertheidiger der prästabilirten Harmonie hebt nach ihm

den gegenseitigen Einfluß der Weltsubstanzen gar nicht auf, sondern behauptet ihn; er leugnet auch nicht, daß eine Substanz von der andern leide; aber er nimt an, daß jede Veränderung, welche eine Substanz von der andern leidet, durch die eigene Kraft jener selbst hervorgebracht werde. Daher hebt der Vertheidiger der prästabilirten Harmonie die gegenseitige Einwirkung der Theile der Welt (mutuum partium mundi conflictum) nicht auf; er leugnet nicht die Empfänglichkeit (Receptivität) der Substanzen für in diese übergehende Thätigkeiten anderer Substanzen; er leugnet noch weniger den Einfluß der unendlichen Substanz, und die Receptivität der endlichen Substanzen für denselben; er behauptet also auch ausdrücklich, daß Geister auf Körper und Körper auf Geister wirken und sich gegenseitig berühren können (ponit, corpora et spiritus in se mutuo influere, seque posse contingere. Metaph. §. 449). Diese Erklärung der prästabilirten Harmonie scheint dem eigentlichen leibnizischen Begriffe von derselben nicht gemäß zu seyn, und auch der von Baumgarten selbst angenommenen bloß idealen Verknüpfung der Substanzen, und dem Vermögen einer jeden Substanz, ihre Veränderungen aus sich selbst hervorzubringen, zu widersprechen. Bey der leibnizischen Vorstellung von den Monaden, als den Elementen der Welt,

ist gar keine eigentliche gegenseitige Berührung und Einwirkung derselben möglich, und eben deßwegen, weil diese nicht möglich ist, gerieth Leibniz auf die Hypothese der von Ewigkeit her durch die Gottheit prästabilirten Harmonie der Dinge. Es scheint, daß Baumgarten das leibnizische System hat verbessern, und hauptsächlich den Vorwurf des Fatalismus davon entfernen wollen. Aber durch die Art, wie er es that, brachte er das System mit sich selbst in Widerstreit. Was er gegen den physischen Einfluß erinnerte, daß, wenn man das Leiden der Substanz von einer andern lediglich aus der Thätigkeit dieser erkläre, der Grund des Leidens und der Veränderungen der Substanzen ganz wegfalle, weil sich nicht einsehen lasse, wie eine Substanz von der andern leiden möge, falls sie dieses Leiden nicht selbst bewirkt; dagegen läßt sich wiederum sagen, daß man auch bey dem physischen Einfluße das Leiden der Substanz für eine Thätigkeit derselben erklären könne, und gar nicht nöthig habe, es für ein bloßes Leiden ohne alle eigene Thätigkeit der leidenden Substanz zu halten. Ein gegründeterer Einwurf Baumgarten's gegen den physischen Einfluß war, daß der physische Einfluß der unendlichen Substanz auf die endlichen sich nicht dabey begreifen lasse. Aber die prästabilirte Harmonie hat dafür wieder andere Schwierigkeiten. — Den Satz vom zu-

reichenden Grunde bewies Baumgarten daraus, daß, wenn ein Ding keinen Grund habe, alsdenn Nichts sein Grund seyn würde; dann würde etwas aus Nichts erkant werden, und das Nichts müsse vorstellbar seyn, was ungereimt sey. Dieser Beweis ist im Cirkel geführt. Denn wenn das Nichts für den Grund eines Dinges ohne zureichenden Grund angegeben wird, so setzt man damit voraus, daß Alles einen zureichenden Grund haben müsse, was eben zu beweisen war. Ein Ding ohne zureichenden Grund hat keinen zureichenden Grund; es folgt aber daraus nicht, daß Nichts sein Grund sey; hiermit würde man einräumen, was vorher geleugnet wurde, daß das Ding doch einen Grund habe. Einen vorzüglichen Werth hat das Compendium der Metaphysik Baumgarten's durch die ausserordentliche Bestimtheit der Begriffe und des Ausdrucks, und die scharfe Analyse derselben; eine Tugend, die auch allen seinen übrigen philosophischen Compendien eigen ist.

S. Leben Alex. Gottl. Baumgarten's, von G. F. Meier; Halle 1763.

§. 2016.

Ein originales Verdienst hat sich Baumgarten dadurch erworben, daß er zuerst eine Theorie des Geschmacksvermögens in systematischer Form entwarf, und diese zu einem Gegenstande des akademischen wissenschaftlichen Unterrichtes machte. Er gab ihr den Namen Aesthetik, welchen diese Disciplin seitdem, wenigstens in den deutschen akademischen Lehrbüchern darüber, bis auf unsere Zeit behalten hat; obgleich der Name seiner etymologischen Bedeutung nach nicht passend ist, da er nur die Theorie der sinnlichen Empfindungen bezeichnet, nicht aber sich auf das Geschmacksvermögen bezieht. Es hatte freylich schon vor B. an Untersuchungen des Schönen und anderer ästhetischer Begriffe, hauptsächlich der Regeln der Wissenschaften und Künste des Schönen im Besondern, nicht gefehlt. Aristoteles hatte in seiner Poetik und Rhetorik das erste Beyspiel gegeben; die von ihm eröffnete Bahn war von mehrern griechischen und römischen Schriftstellern nach ihm betreten worden; und gegen das Ende des siebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts hatten vornehmlich die französischen Kritiker viel über die Regeln des Geschmacks überhaupt und der Wissenschaften und Künste des Schönen debattirt Man war indeßen mehr bey der

Bestimmung der untergeordneten Regeln schöner Kunstwerke stehn geblieben, und hatte weniger auf die allgemeinern Principien des Geschmacksvermögens reflectirt; und was etwa hierüber damals von den Philosophen geleistet war, bestand in einzelnen Bemerkungen, die noch erst einer Anordnung zu einem wissenschaftlichen Ganzen bedurften, aber wegen des Mangels an Uebereinstimmung nicht einmal hierzu fähig waren. Baumgarten wagte es nun, die Theorie des Geschmacks auf allgemeine Principien zurück zu führen, nach dem Gesichtspuncte, woraus er ihren Gegenstand betrachtete, und sie als systematische Disciplin zu behandeln. Er theilte die Aesthetik ein in die theoretische und praktische. Seine Definition derselben ist: sie sey die Wissenschaft der sinnlichen Erkentniß (scientiae cognitionis sensitivae); aus welcher Definition sich auch erklären läßt, wie er auf den Namen Aesthetik verfiel. Das Schöne selbst ist eine vollkomne sinnliche Erkentniß. Diese besteht erstlich in der Uebereinstimmung der Gedanken zur Einheit, und hier muß sie von der Schönheit der Objecte oder der Materie wohl unterschieden werden; denn es läßt sich etwas Häßliches schön, und etwas Schönes auf eine häßliche Art denken. Die vollkomne sinnliche Erkentniß besteht zweytens in der schönen Ordnung und Disposition unserer Gedanken, in

Be-

Beziehung sowohl auf sie selbst als ihre Objecte. Sie besteht drittens in der Schönheit der Bezeichnung unserer Gedanken und der Gegenstände, weil bezeichnete Dinge nicht ohne Zeichen erkannt werden können. Dies sind also die tres cognitionis gratiae catholicae, wie sie Baumgarten nennt. Ihnen stehn eben so viele Unvollkommenheiten und Mängel der sinnlichen Erkentniß gegen über, Widerspruch in den Gedanken, Unordnung der Ideen und Gegenstände, falsche oder schlechte Bezeichnung. Zu dem vollkomnen ästhetischen Charakter eines Menschen oder zum richtigen Geschmacke desselben am Schönen fodert Baumgarten natürliche gute Anlage der Sinne, des Verstandes und der Phantasie, Uebung, gelehrtes Studium, Begeisterung und Selbstkritik, über welche Eigenschaften er sich weitläufig verbreitet. Zu den objectiven Merkmalen des Schönen oder der sinnlichen vollkomnen Erkentniß, gehören ausser den obigen allgemeinen, die gleichsam die nothwendigen und wesentlichen Bedingungen derselben ausmachen, auch noch insbesondre Mannichfaltigkeit oder Fülle (ubertas), Größe, Wahrheit, Klarheit, Gewißheit, Lebendigkeit der Erkentniß, soferne sie in einer Perception, und mit einander, z. B. die Mannichfaltigkeit und Größe mit der Klarheit, die Wahrheit und Klarheit mit der Gewißheit, alle übrige mit der Lebendigkeit zusammenstimmen.

men. Baumgarten handelt daher diese besonderen Eigenschaften der Erkentniß des Schönen und die ihnen entgegengesetzten umständlicher ab; und diese Abhandlung ist das Hauptstück in seiner theoretischen Aesthetik. Dann folgen im zweiten Theile des Compendium's eine Methodologie und Semiotik, wovon jene die schöne Anordnung, diese die Bezeichnung betrifft. Die praktische Aesthetik sollte ebenfalls der Inhalt des zweyten Theils des Compendium's seyn. Diesen hat Baumgarten aber nicht vollständig ausgearbeitet, weil er durch eine langwierige Krankheit daran gehindert wurde, die ihm auch zuletzt den Tod zuzog. Daher ist die praktische Aesthetik ganz von ihm übergangen worden.

Man sieht es der Aesthetik des Baumgarten, wenn man sie mit dem heutigen Zustande dieser Wissenschaft, namentlich mit Kant's Kritik der Urtheilskraft, vergleicht, leicht an, daß sie der erste systematische Versuch über die Principien und Regeln des Geschmacksvermögens war. B. hatte von den Fähigkeiten des Gemüths, welche die Geschmacksurtheile bestimmen, nur einen dunkeln verworrenen Begriff; daher wurden weder jene in der Art, wie sie zu den Geschmacksurtheilen concurriren, gehörig von ihm gesondert, noch auch die Natur, Verschiedenheit und Gründe der Geschmacksurtheile selbst von ihm eingesehen. Er bemerkte den Antheil

theil

theil der Urtheilskraft, oder wie er es nannte, des Verstandes an dem ästhetischen Wohlgefallen oder Misfallen; auf der andern Seite aber war eben dieses Wohlgefallen oder Misfallen doch ästhetisch, und hieng mit der Phantasie und dem Gefühlsvermögen zusammen. Dies bewog ihn das Schöne für die sinnlich erkannte Vollkommenheit zu erklären, und auf diese Erklärung seine Geschmackstheorie zu gründen. Die Geschmacksurtheile geben aber überhaupt keinen Begriff vom Objecte, und sind also auch vom Begriffe der Vollkommenheit desselben ganz unabhängig. Man vergl. hierüber Kant's Krit. der Urtheilskraft S. 44 ff. Bey allen seinen Mängeln ist der Versuch B's immer historisch bemerkenswerth, und enthält im Einzelnen viel Lehrreiches.

§. 2017

Auch die praktische Philosophie hat Baumgarten in mehrern Lehrbüchern nach seiner Methode bearbeitet. Wir haben von ihm Compendien über die allgemeine praktische Philosophie (philosophia practica prima), über das Naturrecht, und über die Ethik. Die erste sollte die allgemeinen Principien für die beyden letztern Disciplinen enthalten. Er erklärt darin zuvörderst den Begriff der Verbindlichkeit des Menschen (obligatio) und ihr Verhältniß

zu der Freyheit desselben; denn die gesamte praktische Philosophie ist ihm eine Wissenschaft der Verbindlichkeiten des Menschen, die durch bloße Vernunft erkannt werden. Dann geht er zur Bestimmung eines verbindlichen Vernunftgesetzes (obligantia) über. Die moralische Verbindlichkeit des Menschen kann aus seiner vernünftigen Natur erkannt werden; diese strebt nach Vollkommenheit; also sind alle Determinationen des freyen Willens gut, die Mittel zur Vollkommenheit sind; hingegen sind diejenigen böse, welche die Vollkommenheit hindern. Eine Verbindlichkeit etwas zu thun, was die Vollkommenheit hindert, oder etwas zu lassen, was dieselbe befördert, kann es nicht geben. Demnach sind alle Verbindlichkeiten des Menschen nur auf die Beförderung der Vollkommenheit d. i. auf das Gute, gerichtet. Der Grundsatz der Moralität überhaupt oder das Grundgesetz der Verbindlichkeit (obligantia) ist daher: **Suche die Vollkommenheit; oder: Thue das Beste, was du thun kannst.** Die Verbindlichkeit des Menschen bezieht sich theils auf seine äussere, theils auf seine innere Freyheit, und drückt entweder eine Zwangspflicht, oder eine Gewißenspflicht aus. Sofern die Verbindlichkeit in Beziehung auf die äussere Freyheit steht und Zwangspflicht ist, heißt das Gesetz derselben so: **Laß einem jeden das Seine; oder: Du darfst die Vollkommenheit**

heit des Andern nicht mindern. Wer die Vollkommenheit des Andern mindert, kann zum Gegentheile gezwungen werden; oder jeder hat ein Recht auf seine Vollkommenheit, soweit sich diese mit der Vollkommenheit des Andern nach einem allgemeinen Gesetze verträgt. Auf diesem Principe beruht also Baumgarten's Naturrecht. Wird die Verbindlichkeit in Beziehung auf die innere Freyheit und als Gewissenspflicht betrachtet, so heißt das Gesetz derselben: **Du sollst die Vollkommenheit des Andern befördern, so weit es nicht auf Kosten deiner eigenen Vollkommenheit geschieht.** Dies ist das Princip von Baumgarten's Moral. In den Grundsätzen der praktischen Philosophie stimte also B. durchaus mit dem Wolfischen Systeme überein, und nur die methodische innere Anordnung der dahin gehörigen Disciplinen ist ihm eigenthümlich. Ob diese durch ihn gewonnen hat, ist wenigstens sehr zweifelhaft. Auch die Verwechselung von Gegenständen des Naturrechts und der Moral hat er mit Wolf gemein. Uebrigens bleibt er bloß bey dem allgemeinen Menschenrechte stehn, mit Ausschließung des allgemeinen Gesellschaftsrechts, Statsrechts und Völkerrechts.

Baumgarten's Lehrbuch über die allgemeine praktische Philosophie hat den Titel: Initia philosophiae practicae primae; Halae 1760.

Die

Die übrigen Lehrbücher desselben sind bereits angezeigt. Daß er die praktischen Principien von Wolf entlehnte, gesteht er selbst ausdrücklich in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Ethica philosophica: Principium primum, vt decet, restrictum et intellectum acceptum illustri *Wolfio* fero.

§. 2018.

Ein Schüler Baumgartens, der auch zur Erläuterung und Popularisirung der Philosophie desselben viel beygetragen hat, war Georg Friedrich Meier. Er wurde zu Ammendorf im Salkreise im J. 1718 gebohren, studirte seit 1728 zu Halle, am meisten unter Baumgarten's Anleitung, da dieser damals dort lehrte, die Philosophie, und ward daselbst auch im J. 1746 Professor derselben. Er hatte mehr Geschmack, und mehr rednerisches und schriftstellerisches Talent, als sein Vorgänger und Lehrer, und erwarb sich daher auch als Docent einen ungleich größern Beyfall, als dieser. Er starb im J. 1777. Meier's zahlreiche Schriften sind alle in deutscher Sprache abgefaßt, und da er gerade in der Epoche lebte, wo die Cultur der deutschen Sprache und Schreibart, und die erste Verbesserung des deutschen Nationalgeschmacks begann,

gann, so ist auch in allen sein Bestreben nach einer interessantern und geschmackvollern Darstellung der philosophischen Lehren sichtbar, als sich in den frühern Werken der deutschen Philosophen findet. Man kann diese Schriften in drey Classen abtheilen: erstlich sofern sie bloß compendiarische Wiederholungen oder auch weitläufigere Erläuterungen der Leibniz Wolfischen Philosophie, und insbesondre der Baumgartenschen sind; zweytens soferne sie Abhandlungen über einzelne philosophische Materien enthalten, die bis dahin noch nicht genauer erörtert waren; drittens sofern sie Resultate originaler und eigener Untersuchungen Meier's liefern. Zu der ersten Classe gehören M's Lehrbücher über die Metaphysik, das Naturrecht und die Sittenlehre; ferner die Anfangsgründe der schönen Wissenschaften, die nach des Verfassers eigenen Erklärung großentheils aus Baumgarten's Vorlesungen über deßen lateinisches Compendium der Aesthetik entlehnt waren, und in denen auch weiter nichts, als ein weitläufiger popularer Commentar über dieses zu suchen ist. Mit dem leztern Werke stehn auch M's Schriften über Gottsched's Dichtkunst; über den verdorbenen Geschmack der Deutschen; über die ersten Proben von Klopstock's Messias; über den Grundsatz der schönen Wissenschaften und Künste insoweit in Verbindung, als sich

hier

hier die ästhetische Theorie des Verfassers in der Anwendung zeigt. Zu der zweyten Classe von M's Schriften können gerechnet werden deßen Untersuchung verschiedener Materien aus der Weltweisheit; der Versuch von der Nothwendigkeit einer nähern Offenbarung; die Abhandlung über die Gemüthsbewegungen; die Betrachtung über die natürliche Anlage zur Tugend und zum Laster; die Gedanken von dem unschuldigen Gebrauche der Welt u. a. In die dritte Classe endlich würden zu zählen seyn M's Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, als die erste Idee einer für sich bestehenden systematischen Hermeneutik; der Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere; die Abhandlungen und Streitschriften über die Geistigkeit der Seele, ihre Fortdauer und ihren Zustand nach dem Tode. Aus diesen letztern will ich Einiges auszeichnen, was historisch merkwürdig scheint.

§. 2019.

In einer Abhandlung über den Zustand der Seele nach dem Tode suchte Meier zu beweisen, daß die Unsterblichkeit der Seele zwar nichts gegen sich habe und moralisch gewiß

wiß sey, aber sich doch nicht aus theoretischen Gründen demonstriren lasse. Die Vernichtung der Seele durch die Gottheit ist wenigstens möglich, und da man nicht wissen kann, was zur besten Welt nothwendig gehöre oder nicht, so kann man weder beweisen, daß Gott die Seele nicht vernichten werde, noch auch das Gegentheil. In der Seele selbst kann der Grund zur Vernichtung nicht enthalten seyn; denn weder kann die Seele selbst durch eine ihrer Wirkungen ihre Wirklichkeit aufheben; noch kann dieses eine andere endliche Substanz, weil die Seele, wenn eine andere Substanz sie vernichten wollte, als leidende Substanz immer auf diese zurückwirken, also existiren müßte. Eine Demonstration der Unsterblichkeit kann also nicht anders geführt werden, als wie mit Voraussetzung des göttlichen Rathschlußes, daß die Seele unsterblich seyn solle. Meier prüfte hierbey zugleich die von andern Philosophen, auch aus der Wolfischen Schule, für die Unsterblichkeit vorgebrachten Beweise, und zeigte ihre Unzulänglichkeit. Bald darauf versuchte M. selbst in einer neuen Abhandlung einen Beweis, daß die Seele ewig lebe. Dieser ist folgender: Jeder endliche Geist stellt sich etwas von der Welt auf eine ihm eigene Art vor; diese Weltvorstellung ist ein Mittel zur Ehre Gottes; und folglich muß jeder endliche Geist ewig leben, weil sonst eine

Seite der Welt übrig bleiben würde, die nichts zur Ehre Gottes beytrüge. Striebritz focht die Gültigkeit dieses Beweises, so wie mehrer anderer für die Unsterblichkeit, in seinen vermischten Abhandlungen an, ohne ihn jedoch gründlich zu widerlegen, und ohne selbst, wie er gethan zu haben glaubte, aus dem Weltzusammenhange einen bessern Beweis geführt zu haben. Auch bemühte sich M., seinen Beweis gegen die Einwürfe dieses Gegners so gut zu vertheidigen, wie er konte. Noch ehe M. über die Unsterblichkeit der Seele als Schriftsteller philosophirte, bestritt er auch die Materialität der Seele, und vertheidigte dagegen ihre Einfachheit und Geistigkeit in einer besondern Abhandlung: Beweis, daß keine Materie denken könne. Er argumentirte hier vornehmlich gegen die Behauptung einiger Materialisten, daß die Gedanken Bewegungen seyn. Sie können diese nicht seyn, weil alle Bewegungen Verhältniße und äußere Bestimmungen ausdrücken; die Gedanken aber nicht, die bloß innere Bestimmungen des denkenden Subjects sind. Wenn sich Jemand allein betrachtet und an kein anderes Ding ausser ihm denkt, sagt M., so fühlt er in sich selbst, daß er denkt. Ehe er wissen kann, daß Etwas ausser ihm vorhanden sey, muß er wissen, daß er denke. Jemand ist, weil er denkt, und daß er denkt, ist das Erste, was er von sich weiß.

Folg-

Folglich ist es nicht nur möglich, sondern auch nothwendig, daß die Gedanken solche innere Bestimmungen sind, die in einem denkenden Wesen an sich betrachtet vorgestellt werden können, daß sie also keine Verhältniße, wie die körperlichen Bewegungen sind. Nun sind aber in zusammengesetzten materiellen Substanzen durchaus keine andere Bestimmungen möglich, als solche, die Verhältniße ausdrücken. Daher ist keine zusammengesetzte materielle Substanz des Denkens fähig, und eine denkende Substanz muß ihrer Natur nach eine geistige einfache seyn. Eine besondere Aufmerksamkeit widmete M. auch den Seelen der Thiere. In seinem Versuche eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere prüft er zuvörderst die Meynungen seiner Vorgänger, und widerlegt hauptsächlich die Cartesische Behauptung, daß die Thiere nichts anders als belebte Maschinen seyen. Von dieser Seite ist M's Schrift als eine schätzbare historische Sammlung der ältern Meynungen von den Thierseelen zu betrachten. Hernach erörtert M., was man mit Gewißheit seiner eigenen Meynung zufolge von den Seelen der Thiere sagen könne. Er legt hier den Thieren die sämtlichen sogenannten untern und sinnlichen Erkentniß und Begehrungskräfte bey, welche der Mensch habe, ohne weder auf den Unterschied unter den Thieren selbst Rücksicht zu nehmen, noch auf die we-

wesentlichen Differenzen, welche eine genauere Beobachtung auch schon zwischen den menschlichen und den thierischen niedern Seelenvermögen entdecken läßt. "Man könte," sind seine Worte, "die ganze Psychologie aus der Metaphysik nehmen., und nur dasjenige weglassen, was zu den obern Kräften der menschlichen Seele gehört. Das übrige könte man ohne Ausnahme auf die Seelen der Thiere anwenden, indem man dasselbe nicht nur aus der Erklärung derselben herleitete, sondern auch durch die bewundernswürdigen Handlungen der Thiere bestätigte. Die Thiere haben nach M. nicht bloß Sinne, Phantasie, und Gedächtniß, sondern sie haben auch Witz, weil sie — Aehnlichkeiten der Dinge bemerken; sie haben Dichtungsvermögen, weil sie — träumen; sie haben Scharfsinn, weil sie — die Unterschiede der Dinge gewahr werden. Die Seelen der Thiere empfinden Vergnügen und Verdruß; folglich stellen sie sich Gutes und Böses, Schönes und Häßliches vor, und haben also Beurtheilungskraft. Die Thiere haben ein Vermögen der Vorhersehung und Vermuthung, weil sie sich wegen gewißer Handlungen vor der Strafe fürchten. Sie haben ein Vermögen, ihre Empfindungen und Gedanken äusserlich zu bezeichnen durch Minen, Gebehrden und Töne. "Sie sind sogar die geschicktesten Pantomimen." Sie sind

sind verschiedener Zustände ihrer ganzen Erkentnißkraft fähig, und darin den Menschen ähnlich. Sie werden eben so wohl toll und verrückt, als die Menschen: "nur daß es unter ihnen nicht so viele Narren giebt, als unter den Menschen". Alle ihre Erkentnißkräfte zusammen genommen machen ihr Genie aus. Einige haben einen muntern aufgeweckten Kopf, andere im Gegentheil einen schläfrigen und trägen; ja es giebt unter ihnen auch Einfaltspinsel, wie unter den Menschen. Die Thiere besitzen endlich auch ein Vermögen, nach Belieben etwas zu begehren und zu verabscheuen, oder eine Willkühr. Sie sind eines Glücks und Wohlseyns, wie des Elends fähig; nur daß das Unglück und Glück unter ihnen nach eben dem Eigensinne ausgetheilt wird, als es unter den Menschen geschieht. Da die Seelen der Thiere mit den Körpern in der genauesten Uebereinstimmung stehn, so erklärt M. auch dieß aus der prästabilirten Harmonie. Soferne nun die Seelen der Thiere überhaupt zu den denkenden Substanzen gehören, sind sie immaterielle und einfache Substanzen. Sie dauern daher auch nach dem Tode des Körpers fort. Daß Gott die thierischen Seelen, "so viele Millionen denkender Wesen", in Nichts verwandeln sollte, dieses anzunehmen, giebt es gar keinen vernünftigen Grund. Meier meinte also, daß die thie-

rischen Seelen nach Verlassung ihres gegenwärtigen Körpers mit neuen Körpern vereinigt, und in diesem neuen Zustande entweder vollkomner und glücklicher als in diesem Leben, oder unvollkomner und elender werden würden. Was er zu dem letztern, daß die Thiere nach diesem Leben in einen unvollkomnern und elendern Zustand übergehen könten, auch nur für einen Vermuthungsgrund hatte, ist nicht einzusehen; da er ihnen die Freyheit, also die Möglichkeit aller moralischen Schuld, absprach, und in der Güte und Weisheit Gottes eben so wenig ein Grund liegen kann, die Thierseelen künftig unvollkomner und elender werden zu lassen, als sie zu vernichten. Meier hatte übrigens eine so vortheilhafte Meinung von den Thierseelen, daß er auch darüber nicht mit sich einig war, ob den Thieren Vernunft beygelegt werden könne oder nicht. Er unterscheidet indeßen zwischen dem Vermögen der Erkentniß oder dem Vermögen zu denken, und dem Verstande. Ein lebendiges Wesen kann das erstere Vermögen haben ohne den leztern. Das Vermögen der Erkentniß ist bloß die Fähigkeit sinnlicher Vorstellungen; hingegen der Verstand ist das Vermögen deutlicher Vorstellungen, und dieses ist nicht nothwendig mit jenem verbunden. Nun giebt es selbst von dem Verstandesvermögen mehrere Grade. Sind die klaren Vorstellungen verworren, so ist nur

der

der erste Grad des Verstandes geschäfftig; sind einige derselben oder ist eine einzige deutlich, so ist dieses der zweyte Grad des Verstandes; der dritte Grad des Verstandes ist das Vermögen, deutliche abstracte Vorstellungen zu machen; der vierte ist das Vermögen der allgemeinen Urtheile. Die Vernunft erklärt Meier für das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge deutlich zu erkennen; sie ist also nach seinen eigenen Worten nichts als der Verstand, wenn derselbe den Zusammenhang der Dinge vorstellt. In Ansehung der Vernunft unterscheidet M. jedoch nur zwey Grade. Der erste Grad ist das Vermögen, den Zusammenhang einzelner Dinge (Individuen) deutlich zu erkennen; der zweyte ist das Vermögen, den Zusammenhang allgemeiner Sätze deutlich einzusehen, oder, wie es M. auch nennt, Schlüße nach der Vernunftlehre zu machen. M. bemerkt ferner: Man müsse Verstand und Vernunft von ihrem Gebrauche unterscheiden. Jene sind an sich bloß Möglichkeiten, und können existiren ohne diesen. Ein Wesen kann demnach Verstand und Vernunft haben, ohne beyde zu gebrauchen, wie kleine Kinder, Betrunkene, Schlafende. Hat aber ein Wesen deutliche Begriffe, die ohne den Gebrauch der Vernunft nicht möglich sind, so folgt nothwendig, daß es auch wirklich Vernunft haben müsse. Endlich kann ein Wesen

 sei-

seiner Natur nach absoluten Verstand und Vernunft haben; aber es kann denselben unter gewissen Umständen nicht äussern; es fehlt ihm also nur hypothetisch daran. In Anwendung auf die Thiere schreibt M. denselben den ersten Grad der Vernunft und ihres Gebrauches schlechthin zu; aber er zweifelt, ob man nach einzelnen Handlungen derselben auch ihnen das Vermögen der Schlüße, also den zweyten Grad der Vernunft beymessen könne. Er prüft die Gründe für und wider, und zeigt, daß sich weder die völlige Vernünftigkeit der Thiere, noch auch das Gegentheil beweisen lasse. Er nimt als wahrscheinliche Hypothese an, daß die Thierseelen keine allgemeine deutliche Erkentniß haben, und daß ihnen folglich der Gebrauch des dritten und vierten Grades des Verstandes oder des zweyten Grades der Vernunft fehle; daß es aber verschiedene Classen der unvernünftigen Thiere in Absicht auf die Grade des Verstandes gebe; und daß sie endlich nach vielen Verwandlungen durch den Tod in einen Zustand kommen werden, in welchem sie den Gebrauch aller Grade des Verstandes und der Vernunft erlangen, und so zu der Staffel der Geister werden erhoben werden. Nirgends ist in der Welt ein Sprung, und also auch in der Reihe der Arten der Dinge keine Lücke. Die Natur steigt von den unvollkommensten Wesen durch beynahe unmerkliche

Ab-

Absätze zu der vollkommensten Creatur empor. Zwischen den Körpern und Geistern sind noch unzählige Arten denkender und unvernünftiger Wesen möglich, und dergleichen sind die Thiere. Meier theilt hernach die unvernünftigen Thiere überhaupt in drey Classen. Die erste Classe begreift diejenigen, welche unmittelbar auf die Monaden folgen, aus denen die Körper bestehen. Diese haben nicht einmal den Gebrauch des ersten Grades des Verstandes. Man kann also annehmen, daß kein einziger ihrer einzelnen Begriffe klar sey; sondern daß nur der ganze Inbegriff ihrer jedesmaligen Vorstellungen klar, aber verworren sey. Die zweyte Classe enthält die Thiere, die der ersten Grad des Verstandes besitzen, und diese haben viele klare Begriffe zugleich. Die dritte Classe besteht aus solchen, die viele deutliche einzelne Begriffe und also auch den ersten Grad der Vernunft haben. Diese stehn zunächst unter den Geistern, und haben die nächste Anwartschaft, in die Geisterwelt versetzt zu werden. Denn da nach M. ein Geist ein Wesen ist, welches alle Grade der Vernunft und des Verstandes besitzt, so ist jedes Wesen ein Geist, sobald es den dritten Grad des Verstandes erreicht hat. Noch will ich eine Idee M's hinzufügen. Sobald ein Thier verwandelt wird, indem es durch den Tod einen neuen Körper bekomt, sobald

komt es in eine neue Verbindung und Stellung in dieser Welt. Folglich wird dadurch die hypothetische Möglichkeit und Unmöglichkeit in ihm geändert. Was vorher in ihm hypothetisch möglich war, kann auf diese Weise hypothetisch unmöglich werden, und umgekehrt. Da nun alle Thiere, sofern sie überhaupt klarer Vorstellungen und der Aufmerksamkeit fähig sind, denkende Wesen sind, und es an sich möglich ist, daß sie nach und nach alle Grade des Verstandes und der Vernunft bekommen, so kann dieses Wachsthum der Aufmerksamkeit durch den Tod eines Thiers in demselben hypothetisch möglich werden. Es ist demnach möglich, daß die Thiere der untersten Classe durch den Tod in die zweyte versetzt werden, und aus der zweyten in die dritte, und endlich durch eine abermalige Verwandlung vernünftige Wesen und Geister werden. In dieser Hypothese ist weder an sich selbst ein Widerspruch, noch widerstreitet sie anderen erwiesenen Wahrheiten; vielmehr scheint die Ordnung der Natur dadurch bestätigt, und in ein neues helleres Licht gesetzt zu werden.

Der unvollkomne Zustand der empirischen Psychologie überhaupt zu M's Zeit verräth sich sehr auffallend in diesem seinen neuen Lehrgebäude über die Seelen der Thiere. Fast die ganze hier dargelegte Vorstellungsart desselben von diesen beruht ofenbar auf falschen

Begriffen von den menschlichen Seelenvermögen und den Aeusserungen derselben. Dies umständlicher auszuführen, ist hier nicht der Ort. Unstreitig findet zwischen dem Menschen und den ihm verwandtern Thieren eine gewiße Analogie auch der Gemüthsfähigkeiten statt; aber diese ist bey weitem so groß nicht, wie M. durch Misverstand der über die Thiere von ihm gemachten Beobachtungen, und noch mehr durch einseitige und irrige Erklärungen der menschlichen Gemüthsfähigkeiten, die er zum Grunde legt, sich vorstellt. So haben die Thiere freylich Bewußtseyn, aber kein reines Selbstbewußtseyn oder Bewußtseyn ihres Ich im Gegensatze zu dem Objecte (Nicht ich), und mit deutlicher Unterscheidung von diesem. Ueber die objective Natur des Seelenprincips der Thiere, ob es eine einfache oder zusammengesetzte Substanz, sterblich oder unsterblich sey, und wie der Zustand desselben nach dem Tode des Körpers seyn werde, läßt sich gar nichts sagen. Wenn M. die Einfachheit der Thierseelen aus ihrem Bewußtseyn schloß, so war hieran der in der ältern Psychologie gewöhnliche Paralogismus schuld, bey welchem das Ich mit dem Subjecte der Seele an sich verwechselt wurde. Den Thieren komt ferner ein Empfindungs und Vorstellungsvermögen, eine Phantasie, ein sinnliches Combinations und Unterscheidungsvermögen zu; aber unter weit eingeschränktern Bedingungen, als unter welchen sich diese Vermögen beym Menschen zeigen. Der

Abstraction, der logischen Begriffe, Urtheile und Schlüße, ist das Thier gar nicht fähig. M. hat immer Anschauungen mit Begriffen, Klarheit mit Deutlichkeit verwechselt. Manche wahre Vorzüge des thierischen Seelenvermögens vor dem menschlichen, z. B. die größere Schärfe und Bestimtheit einzelner Sinne, die größere Lebhaftigkeit, Stärke und Künstlichkeit des Instincts, hat M. gar nicht berührt. Auf den Unterschied der praktischen Vermögen des Menschen und der Thiere, sofern jene auf Freyheit sich gründen, diese der bloßen Naturbestimmung unterworfen sind, hat er eben so wenig genug geachtet. Gleichwohl war es für ihn verdienstlich, daß er diese Materie zur Sprache brachte, die bis jetzt noch lange nicht genug untersucht worden ist.

§. 2020.

Ein Zeitgenosse von Crusius, Baumgarten und Meier, und ein Nebenbuhler ihres philosophischen Ruhms war Joachim Georg Darjes, gebohren zu Güstrow im J. 1714. Er lehrte vom J. 1738 an zu Jena die Philosophie und Jurisprudenz mit einem ausserordentlichen Beyfalle; denn er sagt selbst in der Vorrede zu seinem Discourse über das Natur und Völkerrecht, daß er innerhalb sieben und zwanzig Jahren mehr als zehntausend Zuhörer ge-

gehabt habe. Dieser Beyfall, der einst zufällig von Friedrich dem Großen bemerkt wurde, veranlaßte diesen, ihn im J. 1763 als Geheimen Rath und Professor der Philosophie und Rechtswissenschaft nach Frankfurt an der Oder zu berufen, welchem Rufe er auch folgte. Er gewann aber daselbst als Lehrer nicht dieselbe Theilnahme, die er in Jena gefunden hatte. Er starb 1772 als Director der Universität zu Frankfurt und als Präsident der Juristenfacultät. Auch Darjes hat über alle einzelne philosophische Disciplinen besondere Lehrbücher geschrieben, und vorzüglich das Naturrecht und die Politik bearbeitet. Die Logik verband oder vielmehr verwirrte er, wie damals überhaupt gewöhnlich war, mit der Psychologie, in welcher letzteren Wissenschaft er inzwischen manche richtigere Ideen hatte, oder doch in Umlauf brachte. So behauptete er z. B., daß die sinnlichen Vorstellungen keine Abbildungen der Dinge, sondern Wirkungen derselben in den Organen wären, was damals noch für ein Paradoxon galt. Seine Logik enthält unter andern gute Regeln über Erfindung der Wahrheit, über Bestimmung der Begriffe, über Erfahrung und Wahrscheinlichkeit. Auch wich er in manchen Puncten von andern Logikern ab, doch mehr im Ausdrucke, als in der Sache. Den Satz: Was durch das Wesen eines Dinges bestimt wird, ist in dem Dinge noth-

nothwendig, verwarf er als nicht allgemeingültig. Durch das Wesen des Dinges würden auch ausserwesentliche Stücke dieses bestimt, die aber durch andere hinzukommende Dinge aufgehoben werden könten. Noch grösser war Darjes Abweichung von dem Wolfischen Systeme in der Metaphysik. Er tadelte hier mit Crusius und vielen andern den unbedingten Gebrauch der Wolfischen Schule von dem Satze vom zureichenden Grunde; und argumentirte auch in seinen Nebenstunden insbesondere gegen den Beweis, welchen Baumgarten für die unbedingte Gültigkeit jenes Satzes geführt hatte. Der Hauptvorwurf, den er der Wolfischen Philosophie in diesem Puncte machte, war der gewöhnliche, daß sie zum Determinismus führe, und mit der Freyheit die Moralität aufhebe. Er verwarf den Satz vom Grunde nicht schlechthin, sondern wollte den Gebrauch desselben nur einschränken. Nach seiner Meynung hat in einem Dinge bloß dasjenige nothwendig einen zureichenden Grund, was nicht zum Wesen des Dinges gehört, und zwar nur insofern, als Wahrheit in der Verknüpfung ist. Den Grund setzt Darjes ausserhalb des Dinges; es kann also von dem Wesen und den wesentlichen Merkmalen des Dinges keinen Grund innerhalb desselben geben. Eben daher behauptete er auch, daß der Irrthum bey uns ohne zureichenden

Grund

Grund entstehe, weil er keinen Erkentnißgrund habe. Die vernünftigen Substanzen haben eine gleichgültige Freyheit, d. i. eine Kraft, die sowohl ohne äussere Bestimmung Handlungen hervorbringen kann, als auch vermögend ist, sich zu gewißen Handlungen zu bestimmen ohne zureichenden Grund, warum sie die eine oder die andere wähle, sobald nehmlich die Beweggründe, wenn auch nur in der Vorstellung, gleichgültig sind, oder ein Zweck sich durch mehrerlen Mittel erreichen läßt, was denn überlegt werden muß. Da nach dieser Theorie von der Freyheit sich nicht einsehn ließ, wie die prästabilirte Harmonie der mechanischen Bewegungen des Körpers und der freyen Handlungen der Seele möglich sey; so war Darjes ein Gegner der leibnizischen Hypothese, und zog die Meynung vom physischen Einfluße vor. Auch der Optimismus schien mit jener Theorie unverträglich, weil von der Freyheit ein Misbrauch möglich ist, wodurch die beste Welt aufgehoben wird; obgleich Gott die Welt als die beste erschaffen hat und erhält überhaupt genommen. Sofern die unendliche Substanz die endlichen Dinge erschaffen hat und erhält, müssen sie in ihrer Art die vollkommensten seyn. Aber durch ihre freyen und selbstthätigen Wirkungen können die endlichen Substanzen unvollkommen werden, und werden es wirklich. Den einfachen Substanzen legte

Dar-

Darjes eine Ausdehnung bey', wiewohl nur eine ideale, soferne sie in einem mathematisch ausgedehnten Orte seyn können. Die Monaden dachte er sich ferner nicht bloß als thätig, sondern auch als leidend; daher er auch eine eigene Eintheilung der Monaden machte. Darjes hatte über seine eigenthümlichen metaphysischen Meynungen mit den Anhängern des Leibnitz-Wolfischen Systems viele Streitigkeiten. Er vertheidigte sich gegen ihre Angriffe in seinen Philosophischen Nebenstunden, jedoch nicht immer gründlich, da seine Argumente gegen die Wolfische Philosophie oft aus bloßem Misverstande derselben hervorgiengen.

S. von Eberstein Gesch. d. Log. u. Metaph. B. I. S. 270 ff.

§. 2021.

Das Natur und Völkerrecht des Darjes kennen wir nicht nur aus seinem Lehrbuche darüber, sondern auch aus seinen Vorlesungen oder Discourse über dasselbe, die nach von ihm durchgesehenen und hier und dort verbesserten Heften eines seiner Schüler abgedruckt, und auch zur Kenntniß der damaligen philosophischen Lehrart und des Styls im academischen Vortrage charakteristisch sind. Darjes un-

unterscheidet Naturrecht, Moral und Politik als die drey Haupttheile der praktischen Philosophie. Das Naturrecht erklärt er für die Wissenschaft des Rechts und Unrechts, sowohl wenn wir die Menschen an und für sich, als auch in Gesellschaft mit einander verbunden betrachten. Die Moral ist die Wissenschaft der Regeln, wie der Mensch geschickt werde, zu thun, was Recht oder Unrecht ist. Die Politik ist ihm die Wissenschaft, wie man den Menschen vermögend mache, daß er seine Geschicklichkeit anwende, in dem vorkommenden Falle seine Endzwecke auszuführen. Die Unbestimtheit und Unrichtigkeit der Begriffe, die sich schon in diesen Erklärungen der praktisch philosophischen Disciplinen zeigt, herrscht auch die ganze Ausführung derselben hindurch. Die Principien sind übrigens im Wesentlichen dieselben, welche auch in der Wolfischen Philosophie angenommen sind. Du darfst deine eigene und Anderer Vollkommenheit nicht mindern, ist Princip des Naturrechts; Du sollst Deine eigene und Anderer Vollkommenheit befördern, ist Princip der Moral; Wende schickliche Mittel an, um Deine Zwecke zu erreichen, ist Princip der Politik. Der Discours des Darjes über das Naturrecht hat noch eine Seite, von der er lehrreich und interessant ist. Er enthält eine Kritik der ältern naturrechtlichen Begriffe und

Sätze

Sätze nach den angegebenen Principien, und kann daher theils zur historischen Bekantschaft mit denselben nützen, theils auch umständlicher zeigen, wie sich die Wolfische Philosophie ihrem praktischen Theile nach zu der ältern verhielt. Beym Vortrage der Politik folgte Darjes den Institutions politiques des Herrn v. Bilefeld, deßen Grundsätze er auch in einem kurzen deutschen Entwurfe darstellte. Darjes hatte als Schriftsteller ungleich mehr Popularität, als Crusius oder Baumgarten; aber weder den Scharfsinn des erstern, noch die Gründlichkeit, systematische Denkart und Präcision des Andern. Seine Schreibart ist sehr unrein, voll fremder vornehmlich lateinischer Wörter und Phrasen, und überdem sehr seicht und weitschweifig. In diesem Betrachte wurde er von Meier weit übertroffen. Im Gebiete des Naturrechts waren auch seine Gegner Joh. Christ. Claproth und Joh. Jac. Schmauß in Göttingen, die das Naturrecht auf die Triebe des Menschen gründeten. Auch diesen war er an Geist und Kentnißen nicht hinlänglich gewachsen, um seine eigene Meynung gehörig vertheidigen, und die ihrige widerlegen zu können.

S. Joh. Christ. Claproth's Grundriß des Rechtes der Natur; Göttingen 1749. 8. — Joh. Jac. Schmauß neues Systema des Rechts der Natur; Göttingen 1754. 8.

§. 2022.

§. 2022.

Wegen seiner originellen Vorstellungsart von der Natur der Seele will ich hier den Freyherrn Friedrich Casimir Carl von Creuz einschalten. Er wurde im J. 1724 zu Homburg vor der Höhe gebohren, und starb als Reichshofrath und Heßen Homburgischer Geheime Rath im J. 1770. Er bestritt zunächst die Gültigkeit des gangbaren Begriffs von der Seele, daß sie eine einfache Substanz sey. Diese lasse sich nicht denken, obgleich daraus die objective Unmöglichkeit derselben nicht folge. Da er inzwischen das Bewußtseyn auch nicht aus einer zusammengesetzten Substanz zu erklären wußte; so verfiel er darauf, die Seele für ein Mittelding zwischen einer einfachen und zusammengesetzten Substanz anzunehmen. Dieses Mittelding sollte aus Theilen bestehen, die zwar ausser einander, aber nicht ohne einander existiren könten. Die Seele also hat Theile; aber diese Theile bestehen nicht einzeln jeder für sich; sie hat nur Eine Kraft, ist untheilbar, und ohne innere Bewegung; sie hat Ausdehnung, Figur, Größe, aber von anderer Art, als die zusammengesetzten Substanzen. Itzt entstand aber die Frage: Sind die angenommenen Theile der Seele einfach oder zusammengesetzt? Um der Verlegenheit auszuweichen, in welche

ihn diese Frage brachte, erfand Creuz wiederum ein Mittelding zwischen Substanz und Bestimmung. Dieses Mittelding ist eine Wirklichkeit, die sich zwar ausser, aber nicht ohne eine andere vorstellen läßt, und dergleichen sind die Theile der Seele. Einfach und Uneingeschränkt hielt C. für Wechselbegriffe. Denn das einfache Ding sowohl als das uneingeschränkte sind alles, was sie sind, auf einmal, und diese Erklärung paßt auf alle Dinge überhaupt. Daher kehrte C. den Satz: Das Uneingeschränkte ist einfach, rein um, und da gleichwohl der Satz; Alle endliche Dinge sind einfach, falsch ist; so folgerte er hieraus weiter, daß es überall keine einfache endliche Dinge gebe. Auch mit den Vermögen und Aeusserungen der Seele verband C. eigene Begriffe. Das Bewußtseyn erklärte er als die Fortsetzung der Existenz. Die Vorstellung ist ihm ein sinnliches Object. Es giebt ein Bewußtseyn ohne Vorstellung, wie das reine Selbstbewußtseyn; aber es giebt keine Vorstellung ohne Bewußtseyn. Die Seele bringt aus sich selbst alle die Möglichkeiten hervor, deren Existenz sie sich nach und nach bewußt wird. Diese sind den außer ihr wirklichen Dingen vollkommen ähnlich, ihr aber eher gegenwärtig, als die Dinge selbst. Gehen in den Organen des Körpers Veränderungen vor, die sich auf jene Möglichkeiten be-

beziehen; so schließt die Seele auf die Wirklichkeit, welche die aus ihr selbst hervorgebrachte Möglichkeit ausser ihr habe. C. unterschied sich also vom Leibniz darin, daß er äussere Gründe der Vorstellungen wirklicher Dinge ausser uns statuirte, obgleich die Seele alle ihre Ideen durch eigene Kraft producirt. Wie übrigens die Seele mit dem Körper und mit der Aussenwelt verknüpft sey, ließ er unerklärt. Sofern die Seele durch eigene Kraft Ideen hervorzubringen vermag, kann sie auch denken ohne Hülfe des Körpers; ja sie denkt ohne Hülfe des Körpers wirklich, da sie sich ihres organischen Körpers selbst bewußt ist. Das denkende Wesen ohne den organischen Körper ist der Geist, der lauter deutliche Ideen hat; in Verbindung mit dem organischen Körper ist es die Seele, die als solche bloß sinnliche Vorstellungen hat, welche in Verhältniß zu den geistigen dunkel sind. Auch in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen kann der Geist ohne den Körper wirken, welches C. aus den Träumen und dem Nachtwandeln beweisen zu können meynte. Für die Unsterblichkeit der Seele führte C. den Grund an, daß die Wirkung Gottes, wodurch er eine Seele vernichtete, vergänglich seyn würde, welches sich widerspräche.

S. von Creuz Versuch über die Seele; Frankf. und Leipzig 1753. II Theile. 8. Vgl. *Christ. Heinr. Hase* Disp. de anima humana non medii generis inter simplices et compositas substantias, Ienae 1756.

§. 2023.

Zu den merkwürdigern Philosophen aus der Periode der Leibniz Wolfischen Philosophie in Deutschland kann noch gerechnet werden **Gottfried Ploucquet**, Professor der Logik und Metaphysik zu Tübingen, der sich sowohl um die deutlichere und bestimtere Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre, als auch um die Vervollkommung der Methode der Logik verdient gemacht hat. Er schlug vor, die Syllogistik nach Art der Geometrie zu behandeln, und erfand zu dem Ende den von ihm sogenannten logischen Calcul. Dieser gründet sich auf folgende Theorie: Die Bejahung ist die Einsicht der Identität des Subjects mit dem Prädicate. In jedem bejahenden Urtheile ist also immer nur Eine Idee, weil Subject und Prädicat identificirt sind. Jeder bejahende Schluß wird auf Eine Idee zurückgeführt; denn die Particularität wird hier allezeit in comprehensivem Verstande genommen. Verneinende Sätze sind das Gegentheil der be-

bejahenden. Sie beruhen daher auf zwey Begriffen, und die Schlüße aus ihnen werden immer auf zwey Begriffe zurückgeführt. Bey bejahenden Sätzen, die nicht ganz identisch sind, wird das Prädicat nicht in seinem unbestimten Umfange, sondern bestimt für das Subject betrachtet; und so kommen ganz identische Sätze heraus, die einer reinen Umkehrung fähig sind. Nach diesem Grundsatze wird das Prädicat in seiner Particularität bezeichnet. Z. B. Der Satz: Alle Löwen sind Thiere, wird nach Ploucquet's Methode zu folgendem: Alle Löwen sind eine gewiße Art Thiere (Löwenthiere). Nicht identische Sätze werden dadurch auf gewiße Weise identisch, zwar nicht, daß die Wahrheit des Satzes aus dem Hauptbegriffe allein erhellt, sondern durch einen hinzukommenden Satz, den Satz vom Grunde, erkant wird. Z. B. Das Eis, welches an's Feuer komt, schmilzt, heißt nach P.: Das Eis ist eine gewiße Art der in Feuer zerschmelzenden Dinge. — Zur Bezeichnung dienen die Anfangsbuchstaben der Wörter, womit der Begriff benannt wird; große Buchstaben bedeuten das Allgemeine; kleine das Particulare. Die unmittelbare Verbindung der Buchstaben bezeichnet die Bejahung; die Trennung durch das Zeichen der Ungleichheit (A) die Verneinung z. B die Sätze:

Alle Bäume sind Pflanzen;
Alle Pflanzen sind organisirt;
Alles Organisirte ist lebend;

bezeichnet Plouquet folgendermaßen:

A p (nehmlich eine gewiße Art Pflanzen)
P o (eine gewiße Art organisirter Dinge).
O v.

Da nun p unter P; o unter O steht, so läßt sich auch po und ov setzen, und diese Sätze werden auf Apov reducirt. Hier sind alle Bestimmungen zusammen, und durch Auslöschung einiger Buchstaben auch einzeln angegeben. Bey Verneinungen findet folgende Operation statt:

Alle Menschen sind eingeschränkt;
Alles Eingeschränkte ist veränderlich;
Alles Veränderliche ist nicht ewig;
Das Ewige ist nothwendig

H l) H lm ʎ AEn. *) Woraus sich denn
L m) sogleich ergiebt:

M ʎ A E) H ʎ A E, H ʎ n, l ʎ n,
A E n) l ʎ A E, m ʎ n, m ʎ AE.

Bejahende Sätze, welche einen gemeinsamen Begriff enthalten, können nach dieser Methode, wo

*) Die Bezeichnung bezieht sich auf die Beyspielssätze im Lateinischen, die hier deutsch übersetzt sind.

wo alles in seiner Individualität betrachtet wird, in Einen Satz verbunden werden; so wie auch diejenigen einer solchen Verbindung fähig sind, in denen sich Prädicate finden, die sich identificiren lassen; z. B.

Menschliche Seelen sind einfach; und:
Substanzen sind Kräfte,

werden also reducirt:
A H S + S v. Nun ist S s und s auch S, also H H v. oder:

Die Materie ist ausgedehnt;
Die Luft ist flüßig;

M e A E P. Nun steht A E unter M, läßt sich also identificiren A E m: daher denn A E e m f.

Sehr leicht sind die Schlüße anzugeben; da man nichts weiter nöthig hat, als die drey Hauptbegriffe nach ihrem Werthe hinzusetzen, wo sich dann der Schlußsaz durch Auslöschen des Mittelbegriffs ergiebt. Alle Figuren und Modi fallen in einander, und der größte Theil der Schlußregeln braucht nicht beobachtet zu werden; denn es bleiben nur diese, daß aus bloß verneinenden Sätzen und aus vier Begriffen nichts folgt. Die Regel: Aus bloß particularen Sätzen folgt nichts, fällt weg, indem die particularen Sätze durch jene bestim-

te Betrachtungsart in allgemeine und einzelne verwandelt werden. Man hat bloß diese Regel in Acht zu nehmen: Denjenigen Satz, in welchem der Mittelbegriff allgemein genommen wird, setze man zuerst; den andern neben ihm, so daß der Mittelbegriff zwischen beyde zu stehen komt; dann streiche man leztern aus, so bleibt der Schlußsatz. Wo der Mittelbegriff beyde male in gleicher Ausdehnung erscheint, ist die Ordnung willkührlich:

Alle Substanzen sind Kräfte S v
Alle Seelen sind Substanzen A s

A S v oder v s A = [illegible] = v A

Keine Materie kann denken M ⅄ C
Die Körper sind Materie K m

K ⅄ C oder C ⅄ K = K ⅄ C ⅄ C = K

Mit Rücksicht auf jene Regel kann man um die Form ganz unbekümmert bleiben, weil in derselben unrichtige Schlüße doch ihre richtige Folge geben, als:

Alle Körper sind ausgedehnt C e
Keine Monade ist ein Körper M ⅄ C

M ⅄ C e

nehmlich: Keine Monade ist das Ausgedehnte (e), was ein Körper ist; mehr beweist der Schluß nicht. — Ueber einen allgemeinen

Cal-

Calcul waren Ploucquer's Hauptideen folgende: Das Rechnen ist eine Methode, das Unbekante aus dem Bekanten nach unveränderlichen Regeln zu finden. Jede Art zu rechnen muß sich nach den zu berechnenden Dingen richten, und also nach der Verschiedenheit dieser selbst verschieden seyn. So lassen sich z. B. die Kräfte der Substanzen nicht durch Größen angeben, welche aus ähnlichen kleinern Größen zusammengesetzt sind. laues Wasser zu eben so lauem Wasser giebt kein wärmeres. Hieraus fließt, daß es unendlich verschiedene Rechnungsmethoden geben müsse; und daß eine ganz allgemeine Rechnungsmethode die menschliche Fassungskraft übersteige, weil sie eine vollkomne Erkentniß aller Dinge voraussetzt. Aus einer Verbindung der allgemeinsten Hauptthei le jeder Wissenschaft in einem Calcul, würde nur eine Ontologie herauskommen. Ueberdem findet nicht in jeder Rechnung eine Substitution der gleichen Dinge statt. Denn wo entweder Verschiedenheiten der Dinge (nicht der arithmetischen Differenz), oder die Entwickelungen der Wirkungen und Gesetze betrachtet werden; läßt sich eine solche in einem und eben demselben Calcul nicht einsehen. Endlich da alle Zeichen willkührlich sind, so kann aus ihnen die Folge nicht so entstehen, wie in den Dingen selbst, und wie es sich bey der Geometrie findet, wo man realiter und nicht charakteri-

stisch calculirt, wie es in der Arithmetik geschieht. Zu dieser Art zu calculiren gehört auch der vom P. vorgeschlagne logische Calcul, deßen Vorzüge darin bestehn, daß man mit leichter Mühe die Schlüße einsieht und demonstrirt, keine Fehler begeht, (ausser durch Unachtsamkeit, deren Quelle sich sogleich entdeckt), und daß die Syllogistik dadurch ungemein abgekürzt wird. Selbst der Unwißende, wenn er nur den Calcul versteht, kann richtig schließen. Inzwischen ist dies auch Alles, was die Methode leistet, und sie hat ausserdem noch den Fehler, daß sie Alles concret ausdrückt, da doch das Höhere abstract gedacht werden kann. Dies war es auch, was Lambert an der Erfindung Ploucquet's tadelte, welcher hingegen seinerseits viel an jenes Bezeichnung auszusetzen fand.

Die hierher gehörige Schrift Ploucquet's ist vornehmlich seine Methodus calculandi in logicis. Vgl. Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul betreffen. Da mir diese nicht zu Gesichte gekommen sind, so habe ich das Wesentliche der Ploucquetschen Methode aus v. Eberstein's Geschichte der Logik und Metaphysik B. I. S. 303 ff. entlehnt. Hr. von E. bemerkt auch, daß sich dem erwähnten Mangel der Ploucquetschen Methode abhelfen lasse, wenn man darauf achte, daß m oder n immer die Bestim-

stimmungen von M oder N mit enthalten, und wenn man die verschiedenen Arten des M und N durch dieselben Buchstaben verschiedener Alphabete angebe. Er meynt inzwischen, daß man nur dann einen brauchbaren logischen Calcul haben würde, wenn man die ersten Möglichkeiten, oder die ursprünglich einfachen Begriffe als Ausdrücke derselben, entdeckt und bezeichnet hätte. Dann ließen sich aus ihnen alle Arten zusammengesetzter Begriffe bilden, bezeichnen, und durch Zeichen anschaulich machen; so wie man in der Algebra und Rechenkunst die Größen aus ihren Stammbegriffen — den Einern in der Rechenkunst — zusammensetzt, und darnach bezeichnet; und von allen Größen die Realdefinition angeben kann. Lambert scheint diese Idee gehabt zu haben; und ob er zwar hätte wissen sollen, daß man daraus, wenn für den Menschen ein Begriff einfach ist, nicht auf seine absolute Einfachheit schließen darf: so wäre er doch der Sache um etwas näher gekommen, wenn er auch nur die für uns einfachen Begriffe aufgefunden hätte. So aber vermischte er das SinnlichEinfache mit dem Einfachen des Verstandes, und konte daher nur ein höchst mangelhaftes Werk in seiner Architektonik liefern. Ploucquet fühlte die Unmöglichkeit eines solchen allgemeinen Calculs, und stellte daher sein Ziel etwas näher; seine Methode logisch zu calculiren dürfte brauchbar zur Erweiterung der Wissenschaften seyn, wären auch nur unsere Stamm begriffe aufge-

gesucht und bezeichnet. Doch müßten die Zeichen in etwas vollkomner seyn, und wenigstens zugleich ausdrücken, ob die Prädicate wesentliche Stücke, Eigenschaften, oder zufällige Beschaffenheiten von den Subjecten aussagten, und wie einem Dinge ein Prädicat um des andern willen zukomme. Dann aber möchte wohl die große Menge der Zeichen die erwartete Bequemlichkeit und leichte Uebersicht beträchtlich vermindern.

Vier und zwanzigster Abschnitt

Geschichte der Philosophie in England während des achtzehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*; the design of which is plainly to demonstrate the reality and perfection of human knowledge, the incorporal nature of the Soul, and the immediate providence of a Deity, in opposition to Sceptics and Atheists; also to open a method for rendering the Sciences more easy, vseful, and compendions, by *George Berkeley*; London 1713. 1725. 8. Französisch Amsterdam 1750. 12. Deutsch: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirk-

Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen; enthaltend Berkeley's Gespräche zwischen Hylas und Philonous, und des Collier allgemeinen Schlüßel, übersetzt und mit widerlegenden Anmerkungen versehen, nebst einem Anhange, worin die Wirklichkeit der Körper erwiesen wird, von J. Christ. Eschenbach; Rostock 1756. 8. — Noch sind von Berkeley folgende philosophische Schriften zu merken: A new theory of vision; London 1709. 8. — Treatise on the principles of human knowledge; London 1710. 8. — De motu; London 1721. — *Alciphron* or the minute philosopher; London 1732. Französisch von de Ioncourt 1734. 2 Voll. 12. — The works of *George Berkeley*, London 1784. II Voll. 4. — Georg Berkeley's philosophische Werke. Aus dem Englischen übersetzt, und mit einigen Nachrichten von dem Leben und den übrigen Schriften desselben versehen. Der erste Theil (Leipzig 1781) enthält die Gespräche zwischen Hylas und Philonous. — Observations on Man, his frame, duty and his exspectations. By *David Hartley*; London 1749. 2 Voll. 8. — Deutsch mit Anmerkungen und Zusätzen von Herm. Andr. Pistorius; Rostock und Leipzig 1772. II. Bände. 8. — *Hartley's* theory of the human mind, on the principle of the association of ideas; with Essays relating to the Subjects of it, By *Ioseph Priestley*; London 1775. 8. — *A Treatise of human nature* being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral

ral subjects. By *Dav. Hume.* III. Voll. 1739. 4. Deutsch: *David Hume's* Abhandlung über die menschliche Natur; nebst kritischen Versuchen über dieses Werk, von *Ludw. Heinr. Iakob*; Halle 1790. 91. III. Bände. 8. — *Essays and treatises on several subjects.* In two volumes. By *David Hume.* A new edition. London 1770. 1784. 8. Vol. I. containing Essays moral, political, and literary (zuerst besonders gedruckt Edinburgh. 1742); Voll. II. containing an Enquiry concerning human understandig (eine Umarbeitung des Treatise of human nature, zuerst besonders gedruckt London 1748. 8. Deutsch (von Sulzer) Hamburg und Leipzig 1755. 8. neu übersetzt von W. G. Tennemann, nebst einer Abhandlung über den philosophischen Skepticismus von Reinhold; Jena 1793. 8); a dissertation on the passions; an enquiry concerning the principles of morals (besonders gedruckt London 1751. 12) and the natural history of religion (besonders gedruckt London 1755. 8.) — Political Discourses. By *David Hume*; Edinburgh. 1752; ed. II ibid. 1753. 8. — Dialogues concerning natural religion; ed. II London 1779. 8. Deutsch. Gespräche über die natürliche Religion von David Hume. Nach der zweyten englischen Ausgabe übersetzt (von Schreiter), nebst einem Gespräche über den Atheismus von Ernst Plattner (Leipzig 1781. 8.) — Dav. Hume's vier Abhandlungen: die natürliche Geschichte der Religion: von der Leidenschaft;

schaft; vom Trauerspiel; von der Grundregel des Geschmacks. Uebersetzt von Joh. Gabriel Resewitz. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. — Essays on suicide and the immortality of the soul by the late *David Hume*; with remarks by the editor. To which are added two letters on suicide from Rousseau's Eloisa. A new edition with considerable improvements; London 1789. Beyde Versuche sind nie unter Hume's Namen erschienen, und finden sich in keiner Ausgabe seiner Werke. Sie wurden aber gleich nach ihrer Erscheinung Hume'n zugeschrieben, und er hat nie widersprochen, daß er der Verfasser sey. In der obigen Edition sind auch die Abhandlungen über die Unsterblichkeit der Seele und den künftigen Zustand aus dem Spectator abgedruckt. — An essay on the nature and immutability of truth, in opposition to Sophistry and Scepticism. By *James Beattie*; Edinburgh 1770. 8. Deutsch: Kopenhagen 1772. 8. Nach der fünften Ausgabe London 1774 übers. Leipzig 1777; und in Beattie's Werken; II B. Leipzig 1779. 80. — An Appeal to common sense in behalf of Religion. By *James Oswald* Vol. I Edinb. 1766. Vol. II 1772. Deutsch Leipzig 1774. II B. 8. — Inquiry into the human mind, on the principle of common sense. By *Thomas Reid*. Ed. III. London 1769. 8. Deutsch Leipzig 1782. — Ebendesselb. Essays on the intellectual powers of man; Edinburgh. 1785. Einen Auszug S. in Feder und Meiners Philos. Bibl. B. I. S.

43.

43. — Ebendesselb. Essays on the active powers of man; Edinburgh 1788. 4. — An examination of Dr. *Reid's* Inquiry into the human mind; Dr. *Beattie's* Essay on the nature and immutability of truth; and Dr. *Oswald's* Appeal to common sense. By *Joseph Priestley*; London 1774. 8. — Ebendess. Letters to a philosophical unbeliever, containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of Mr. *Hume*; P. 1. 2. Bath. 1780. Deutsch Leipzig 1782. Additional letters 1781—1787. — A continuation of the letters to the philosophers and politicians of France on the subject of religion, and of the letters to a philosophical unbeliever. Northumberland-town 1794. — *Rich. Hurd's* remarks on *Dav. Hume's* Essay on the natural history of religion; London 1757. 8. — An Essay on Mr. *Hume's* Essay on miracles (in *H's* Essays and Treatises on several subjects). By *William Adams*; London 1752. 8. — *George Campbell's* dissertation on miracles, containing an examination of the principles advanced by *Dav. Hume*; London 1762. 8. Französisch avec des remarques par *Jean Castillon*; a Utrecht 1765. 8. — A Dissertation on the numbres of mankind in ancient and modern times, in which the Superior populousness of antiquity is maintained, with an Appendix containing additional observations and some remarks on Mr *Hume's* political discourse of the populousness of antient na-

nations. (By *M. Wallace*). Edinburgh. 1753. 8. Französisch. Paris 1754. 8. —

Von den als Gegner Hume's angeführten Schriftstellern Beattie und Priestley sind noch folgende philosophische Werke zu bemerken: *James Beattie's* Dissertations moral and critical; London 1783. 4. Deutsch (von Carl Grosse) Göttingen 1789. 8. Th. 1—3. — Ebendess. Elements of moral Science Vol. I 1790. 8. Deutsch (von K. P. Moritz) Berlin 1790. 8. — The history and present State of discoveries relating to vision, light and colours. By *Joseph Priestley*. Vol. I. II. 4. London 1772. Deutsch mit Anmerkungen und Zusätzen von Georg Simon Klügel; Leipzig 1776. Th. II. 4. — Ebendess. Disquisitions relating to matter and spirit, with a history of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul, and the nature of matter, with its influence on Christianity, especially, with respect to the doctrine of the pre-existence of Christ. London 1777. 8. — Ebendess. The doctrine of philosophical necessity illustrated, being an Appendix to the Disquisitions relating to matter and spirit, with an answer to the Letters on materialism, and on *Hartley's* theory of the mind; London 1777. 8. — Ebendess. Free disqusfion of the doctrines of materialism and philosophical necessity in a correspondence between Dr. *Price* and Dr. *Priestley*; London 1778. 8. — Ebendess. Letter to *John Palmer* in defence of the Illu-

Illustration of philosophical necessity; London 1779. 8. Second letter 1780. 8. — Ebendess. Letter to *Iac. Bryant* in defence of philosophical necessity; London 1780. 8. — Ebendess. Essay on a course of liberal education for civile and active life; S. L. 1765. — Miscellaneous observations relating to education, more expecially as it respects the conduct of the mind, with an essay on a course of liberal education for civile and active life; London 1778. 8. — Lectures on history and general policy; with an essay on a course of liberal education for civil and active life; London 1788. 4. — Ebendess. Essay on the first principles of government, and on the nature of political, civil and religions liberty; London 1768. 8. ed. II corrected and enlarged; London 1771. 8. — Characteristicks. By *L. Shaftesbury*; London 1737. Voll. III. 8. — Deutsch Leipzig 1776. III Theile. 8.

The fable of the Bees; or private vices publik benefits; with an Essay on Charity schools and a Search into the nature of Society. (By B. *Mandeville*); ed. VI London 1732. II Voll. 8. — Französisch 1740. 8. — Letters written by the Earl of *Chesterfield* to his Son *Philip Stanhope*. In two volumes London 1774. 4. Deutsch Leipzig 1775. V Bände. 8. — *Bolingbroke's* Letters on the study and use of history; London 1752. 8. — Ebendess. Reflexions concerning innate principles; London 1752.

 8.

8. Ebendess. Lettres sur l'esprit du patriotisme Edinb. 1752. 8. — *W. Wollaston's* Religion of Nature delineated; London 1724. 4. 1726. — Discourses on the principal branches of natural Religion and social virtues. By *James Foster*; London 1749. II Voll. 8. Deutsch Jena 1751-53. 2 Theile. 8. — An enquiry into the Original of our ideas of beauty and virtue, in two treatises, in which the principles of the late Earl of *Shaftesbury* against the author of the Fable of the bees, and the ideas of moral good an evil are established according to the sentiments of the ancient Moralists. With an attempt to introduce a mathematical calculation in subjects of Morality. By *Francis Hutcheson*; London 1720. 1725. 8. Deutsch Frankfurt 1762. 8. Französisch Amsterdam 1749. Tomes II. 8. Ebendess. Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense; edit. IV. London 1756. 8. Deutsch Leipzig 1765. 8. — Ebendess. System of Moral philosophy in three books, published from the original manuscript by his Son *F. Hutcheson* M. D; to which is prefixed some account of the life, writings and character of the author, by *Will. Leechmann*; London 1755. II Voll. 4. Deutsch Leipzig 1756. II Bände. 8. — Synopsis Metaphysicae Ontologiam et pneumatologiam complectens. Auctore *Franc. Hutcheson*; Edit. III Glasguae 1749. 8. — *Ejusdem* philosophiae moralis institutio compendiaria libris III, ethices et ju-

jurisprudentiae naturalis principia continens; Glasguae 1745. 12. — *Iohn Clark's* Fundation of Morality in theory and practice; York s. a. — Theory of moral sentiment, By *Adam Smith*; ed. III London 1767. 8. Deutsch Braunschweig 1770. 8. — Ebendess. Inquiry into the nature and causes of the Wealth of nations; ed. II London 1777. Voll. II. 4. Deutsch (von Garve) nach der vierten englischen Ausgabe Breslau 1794. IV B. 8. — Essays on the principles of morality and natural religion. In two parts. By *Henry Home* (Lord *Kaims*) Edinburgh 1751. 8. Deutsch mit Anmerkungen von C. G. Rautenberg; Braunschweig 1768. 2 Th. 8. — Ebendess. Elements of Criticism; ed. III Edinb. 1762. Voll. III. 8. Deutsch. Leipzig 1772. III Theile. 8. — Review of the principal questions and difficulties in morals. By *Richard Price*; London 1758. — Ebendess. Four dissertations on providence, on prayer, on the reasons of a state of happiness, on the importance of christianity; ed. II London 1768. — Ebendess. Observations on the nature of civil liberty; ed. 6. London 1776. — Institutes of moral philosophy. By *Adam Ferguson*; London 1769. 8. (nachgedruckt zu Mayntz und Frankfurt 1786. 8). Deutsch von Garve Leipzig 1772. — Elements of moral philosophy. By *David Fordyce*; London 1754. 8. Deutsch. Berlin 1758. 8. — The light of nature. By *Edward Search*; London 1779. V Voll. 8. Deutsch von

Erxleben Göttingen 1771. 2 B. 8. — Logik or the right vse of reason in the enquiry after truth, with a variety of rules to guard against error in the affairs of religion and human life as well as in the sciences. By *Isaac Watts*. Ed. VI London 1736. — Ebendess. Supplement to his treatise of Logick, containing a variety of remarks and rules for the attainment and communication of vseful knowledge in religion, in the sciences and in common life: London 1741. 8. — Dr. Isaak Watt's Lehre von den Gemüthsbewegungen. Aus dem Englischen. Braunschweig 1750. 8. — Ebendess. Verwahrung gegen die Versuchung vom Selbstmord. Aus dem Englischen. Halle 1740. 8. — On the immutability of moral truth by Mrs *Catherine Macauley Graham*; London 1783. 8. — Ebenders. Letters on education, with observations on religions and metaphysical subjects; London 1790. 8. — Elements of the philosophy of the human mind. By *Dugald Stewart*, Prof. of moral philos. in the univ. at Edinburgh; London 1792. 4. —

The *Oceana* of *James Harrington* and his other works, some there of are now first publishd from his own manuscripts: The whole collected, methodiced and reviewed, with an exact account of his life prefixed by *John Toland*; ed. II London 1737. fol. — Discourses concerning Government. By *Algernon Sydney*; a new edi-

edition; London 1763. 4. — Französisch Paris 1756. Tomes IV. 12. — Political writings. By *Richard Steele*; London 1750. — Cato's Letters or Essays on liberty civil and religions, and other important subjects. (By Mrs. *Trenchard* and *Gordon*). Edit. V London 1748. IV Voll. 12. Deutsch Göttingen 1756. 4 Theile. 8. — An inquiry into the principles of political Oeconomy, being an essay on the science of domestic policy in free nations, in which are particularly considered population, agriculture, trade, industry, money, coin, interest, circulation, banks, exchange, public credit, and taxes. By *James Stewart*; London 1767. Voll. II 4.

Hermes or a philosophical inquiry concerning language and universal grammar. By G. H. (*Harris*); London 1751. 8. ed. 4. London 1786. Deutsch von Ewerbeck. — An essay on genius. By *Alexander Gerard*; London 1774. 8. Deutsch. Leipzig 1776. 8. — Ebendess. Essay on taste; Edinb. 1759. 8. Französisch mit Voltaire's und Montesquieu's Abhandlungen über den Geschmack; Paris 1759. 8. Deutsch Breslau 1766. 8. — Observations on the correspondance between poetry and music. By *Dan. Webb*; London 1769. 8. Deutsch von Eschenburg; Leipzig 1771. 8. — Ebendess. Remarks on the beauties of poetry; London 1762. 8. — Ebendess. Enquiry into the beauties of painting. London 1761. 8. Deutsch Zürich 1766. 8. — The Analysis of Beauty, written

Erxleben Göttingen 1771. 2 B. 8. — Logik or the right vse of reason in the enquiry after truth, with a variety of rules to guard against error in the affairs of religion and human life as well as in the sciences. By *Isaac Watts*. Ed. VI London 1736. — Ebendess. Supplement to his treatise of Logick, containing a variety of remarks and rules for the attainment and communication of vseful knowledge in religion, in the sciences and in common life: London 1741. 8. — Dr. Isaak Watt's Lehre von den Gemüthsbewegungen. Aus dem Englischen. Braunschweig 1750. 8. — Ebendess. Verwahrung gegen die Versuchung vom Selbstmord. Aus dem Englischen. Halle 1740. 8. — On the immutability of moral truth by Mrs *Catherine Macauley Graham*; London 1783. 8. — Ebenders. Letters on education, with observations on religions and metaphysical subjects; London 1790. 8. — Elements of the philosophy of the human mind. By *Dugald Stewart*, Prof. of moral philos. in the univ. at Edinburgh; London 1792. 4. —

The *Oceana* of *James Harrington* and his other works, some there of are now first publishd from his own manuscripts. The whole collected, methodiced and reviewed, with an exact account of his life prefixed by *John Toland*; ed. II London 1737. fol. — Discourses concerning Government. By *Algernon Sydney*; a new edi-

edition; London 1763. 4. — Französisch Paris 1756. Tomes IV. 12. — Political writings. By *Richard Steele*; London 1750. — Cato's Letters or Essays on liberty civil and religions, and other important subjects. (By Mrs. *Trenchard* and *Gordon*). Edit. V London 1748. IV Voll. 12. Deutsch Göttingen 1756. 4 Theile. 8. — An inquiry into the principles of political Oeconomy, being an essay on the science of domestic policy in free nations, in which are particularly considered population, agriculture, trade, industry, money, coin, interest, circulation, banks, exchange, public credit, and taxes. By *James Stewart*; London 1767. Voll. II 4.

Hermes or a philosophical inquiry concerning language and universal grammar. By G. H. (*Harris*); London 1751. 8. ed. 4. London 1786. Deutsch von Ewerbeck. — An essay on genius. By *Alexander Gerard*; London 1774. 8. Deutsch. Leipzig 1776. 8. — Ebendess. Essay on taste; Edinb. 1759. 8. Französisch mit Voltaire's und Montesquieu's Abhandlungen über den Geschmack; Paris 1759. 8. Deutsch Breslau 1766. 8. — Observations on the correspondance between poetry and music. By *Dan. Webb*; London 1769. 8. Deutsch von Eschenburg; Leipzig 1771. 8. — Ebendess. Remarks on the beauties of poetry; London 1762. 8. — Ebendess. Enquiry into the beauties of painting. London 1761. 8. Deutsch Zürich 1766. 8. — The Analysis of Beauty, written

ten with a view of fixing the fluctuating ideas of taste. By *William Hogarth*; London 1753. 4. Deutsch. Berlin 1754 4. — Enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautifol; London 1757 8. ed. 5. 1767 8; Deutsch (von Garve) Riga 1773. 8.

Neuere Werke und Hülfsmittel: An Account of the life of *George Berkeley* — with notes containing strictures upon his works; London 1776. 8. Vgl. Supplement to the New Biographical Dictionary Vol. XII. p. 44, welches Werk überhaupt für die neuere Englische Literargeschichte ein treffliches Hülfsmittel ist. — Der Geist des Herrn Hume, oder Sammlung der vorzüglichsten Grundsätze dieses Philosophen. Aus dem Französischen (von Joh. Gottfr. Bremer); Leipzig 1774. 8. — The life of *David Hume*, written by himself; London 1777. 12 Französisch à Londres 1777. 12. Deutsch in Walch's neuester Kirchengeschichte Th. VIII. — *Davidis Humei*, Scoti, summi apud suos philosophi, de vita sua acta liber singularis 1787. 4. Auch in den Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt von K. A. Cäsar B. VI. — Supplement to the life of David Hume containing genuine anecdotes and a circumstantial account of his death and funeral. To which is added a certified copy of his last will and testament. Vgl. Eschenburg's Brittisches Magazin I, 83 ff. — A letter to *Adam Smith* on the life, death, and *philo-*

losophy of his friend *David Hume*, by one of the people called Christians; Oxford 1777. — Apology for the life and writings of *David Hume*, with a parallel between him and the late Lord *Chesterfield*: to which is added an addreſſ to one of the people called Christians. By way of reply to his letter to *Adam Smith*; London 1777. — Curious particulars and genuine anecdotes reſpecting the late Lord *Chesterfield* and *David Hume*, with a parallel between theſe celebrated perſonages, and an impartial character of Lord *Chesterfield*. To which is added a ſhort vindication of the christian cauſe and character, occaſioned by a recent reflection thrown upon them by the author of the Apology etc. London 1788. — Annual Regiſter for the year 1776. London 1777. S. 27 — Anekdoten und Charakterzüge aus Dav. Hume's Leben, von Stäudlin in der Berlin. Monatsſchr 1791. November — Zimmermann von der Einſamkeit Th. I. S. 69 — Sturz'ens vermiſchte Schriften Samml. I — Ueber die Streitigkeit zwiſchen Hume und Rousseau S. Exposé ſuccinct de la conteſtation, qui ſ'eſt elevée entre Mr. *Hume* et Mr. *Rousſeau* avec les pieçes juſtificatives; à Londres 1766. — Tableau philoſophique de l'esprit de Mr. *de Voltaire*; Geneve 1771. Art. *Rousſeau*. — Reflexions ſur les confeſſions de *Iean Iaques Rousſeau*, ſur le caractere et le genie de cet ecrivain, ſur les cauſes et l'etendue de ſon influence ſur l'opinion publique, enfin ſur

 quel-

quelques principes de ses opinions, par Mr. *Servan*, à Paris 1783. p. 21. 33. 156. — Histoire literaire de Geneve par Mr. *Senebier* T. III. p. 264. — Als Hülfsmittel zur neuern Geschichte der englischen Philosophie müssen hauptsächlich auch die Journale der Engländer benutzt werden, als the Monthly review, Critical review, Universal Magazine, Gentleman's Magazine u. a. — Ein sehr schätzbares mit musterhafter Genauigkeit verfaßtes literarisches Handbuch in Beziehung auf die englischen Schriftsteller überhaupt von 1770 — 1790 ist: *Jerem. Dav. Reuss* Gelehrtes England oder Lexicon der jetztlebenden Schriftsteller in Grofsbritannien, Irland und Nord America nebst einem Verzeichnisse ihrer Schriften; Berlin 1791. 8. —

Von deutschen Werken gehören noch hieher: Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie B. VI S. 619 ff. über George Berkeley. — Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. II S. 237 ff. vornehmlich über Hume, und die durch deßen Philosophie in England entstandenen Streitigkeiten — Garve Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis Kant; Breßlau 1798. — Kritischer Versuch über den höchsten Grundsatz der Sittenlehre. Von *Georg Henrici*. Th. I. Leipzig 1799. Eigentlich eine Prüfung der verschiedenen bisher aufgestellten Moralprincipien. In diesem ersten Theile werden die Moralsysteme von

Mandeville, Hume, Hutcheson und Smith kritisch erörtert. — Meiners allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft. Zwey Theile. Göttingen 1800. S. besonders Th. I S. 276 ff.

§. 2024.

Nachdem der scholastische Peripateticismus, hauptsächlich durch Baco von Verulam und Thomas Hobbes, von den Schulen und Universitäten in England verdrängt war, gieng die englische Philosophie unter jenen Führern fast ganz zum Empirismus über. Die Versuche von Cudworth, More, Gale, u. a. den Platonismus mit diesen und jenen Modificationen zur herschenden Philosophie zu machen, gelangen nicht; ihre Systeme fanden im gelehrten englischen Publicum einzelne Anhänger, aber keinen allgemeinen Beyfall. Auch die Revolutionen der Philosophie, welche gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts in Frankreich vorgiengen, erregten zwar in England große Aufmerksamkeit und Theilnahme; aber hatten doch auf die herschende philosophische Denkart der Britten keinen entscheidenden Einfluß. Newton hatte in dem, was er für die

die Philosophie überhaupt gethan, die Erfahrungsphilosophie begünstigt, sie als die einzig gültige und brauchbare empfohlen, und dieses Urtheil indirecte durch die Art, wie er seine großen Entdeckungen im Gebiete der Naturwissenschaft und Mathematik machte, bewährt. Was aber den Empirismus bey den Engländern vollends emporhob, war das Lockische System, welches jenen am gründlichsten, consequentesten und vollständigsten darzustellen schien, und in deßen Darstellung philosophischer Tiefsinn mit Deutlichkeit und Bestimtheit der Begriffe, und Angemessenheit und Eleganz des Styls vereinigt waren. So viel Gegner Locke's Versuch über den menschlichen Verstand auch anfangs hatte, so gewann er doch bald auf einige Zeit die meisten Stimmen der philosophischen Denker unter den Engländern für sich. Gleichwohl hinterließ der Locke'sche Versuch für die tiefer eindringende unbefangene Speculation eine Menge aus den Principien desselben unausflösliche, und doch die Vernunft nicht wenig beunruhigende Schwierigkeiten, die durch ihn recht auffallend und einleuchtend wurden. Dahin gehörte die Nothwendigkeit der Grundsätze der menschlichen Erkentniß, die sich aus dem lockischen Systeme nicht begreifen ließ, und doch, wenn die Erkentniß haltbar seyn sollte, statt finden mußte. Eben dahin gehörten der Materialismus und

Deter-

Determinismus mit ihrem ganzen Gefolge, die unvermeidliche Resultate des lockischen Empirismus waren, und die der Moralität und Religion sehr gefährlich zu werden drohten. Diese Schwierigkeiten erzeugten daher auch bald neue originale Forschungen, und aus diesen giengen zunächst einige neue Ansichten der Metaphysik hervor.

§. 2025.

Eine dieser neuen Ansichten der Metaphysik hatte zum Urheber George Berkeley, Doctor der Theologie und Bischof von Cloyne in Ireland. Er wurde gebohren im J. 1684 zu Kilcrin bey Thomastown in der Grafschaft Kilkenny in Ireland, und studirte seit seinem funfzehnten Jahre zu Dublin, zuerst als Pensionär des Dreyeinigkeitscollegiums und nachher als Mitglied (Fellow) desselben. Die erste Probe seines philosophischen Talents und seiner Einsichten war die Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonstrata, die er vor seinem zwanzigsten Jahre geschrieben zu haben scheint, aber erst im J. 1707 herausgab, und die mehrere neue und sinnreiche Ideen enthält. Im J. 1709 erschienen seine Theory of vision und

und im nächsten Jahre seine Principles of human knowledge. Berkeley sandte das letztere Buch an Clarke und Whiston, die aber an der Behauptung des Verfassers, daß die Materie nichts Reelles sey, Anstoß nahmen, und daher das Buch für das Product eines in metaphysische Subtilitäten verirrten Kopfes hielten. Im J. 1713 begab sich Berkeley zum erstenmale nach England, und publicirte zu London zur weitern Vertheidigung seines Systems des Immaterialismus die Three Dialogues between Hylas and Philonous. Er schloß hier eine vertraute Freundschaft mit Addison, Richard Steele, Pope, Swift, und den Grafen von Peterborough, welcher letztere, da er als Gesandter nach Sicilien gieng, ihn noch in demselben Jahre mit sich dorthin nahm als seinen Caplan und Secretair. Schon im folgenden Jahre 1714 kehrte er aber mit dem Grafen von Peterborough nach England zurück. Da das damalige Ministerium der Königinn Anne fiel, so verlor er die Hoffnung, durch diesen Gönner weiter befördert zu werden. Er nahm also die Stelle eines Begleiters eines Herrn Ashe auf einer Reise durch Frankreich und Italien an. Bey seinem diesmaligen Aufenthalte in Paris besuchte er Malebranche, der gerade an einer Lungenentzündung krank war, sich aber doch mit B. so lebhaft über deßen Philosophie unterhielt, daß die

Krank-

Krankheit durch die Anstrengung beym Reden sehr verschlimmert wurde, und er wenig Tage hernach starb. In Italien verweilte Berkeley am längsten und liebsten; er studirte die Schönheiten der Kunst und der Natur dieses Landes mit dem innigsten Interesse. Ein heftiger Ausbruch des Vesuv, der sich ereignete, während er zu Neapel war im J. 1717, zog besonders seine Aufmerksamkeit auf sich; er beobachtete denselben so nahe wie möglich und mit der größten Sorgfalt, und beschrieb ihn in einem Briefe an Dr. Arbuthnot, der unter seinen Briefen im ersten Bande der neuen Ausgabe seiner Werke steht. Im J. 1721 kam er wieder nach London zurück. Auf Empfehlung Pope's ward er Caplan des Herzogs von Grafton, Lordlieutenants von Ireland, der ihn mit sich wieder in sein Vaterland führte. Im J. 1721 ward er Doctor der Theologie, nachdem er schon einige Jahre vorher zum Senior des Trinity college in Dublin gewählt war. Er gab aber die letztere Stelle auf, da er im J. 1724 Dechant von Derry wurde. Um eben dieser Zeit hatte Berkeley einen großen Plan entworfen, um die wilden Americaner zu bekehren, und zu dem Zwecke ein Collegium auf den Sommerinseln oder den sogenannten Bermudischen Inseln zu errichten. Er gewann mehrere seiner jüngern Freunde in dem Trinity college für diesen Plan, that da-

zu öffentlich Vorschläge und brachte es durch die eifrigsten Bemühungen und durch Verwendung mehrer seiner Gönner bey König Georg I und dem damaligen Minister Walpole dahin, daß der Plan dem Parlemente vorgelegt, und von demselben eine Summe von 20000 Pfund Sterl. zu der Unternehmung bewilligt wurde; welche Bewilligung K. Georg II. der kurz hernach den Thron bestieg, bestätigte. Auch kam eine ansehnliche Subscription zum Besten derselben zu Stande. Im J. 1728 reiste B. mit seiner Gattin, mit der er sich kurz vorher verheyrathet hatte, und den übrigen Theilnehmern nach Rhodeisland, in der Nähe der Bermudischen Inseln, um einen Ort auszusuchen, wo das Collegium der Missionäre, das aus neun Mitgliedern unter B's Aufsicht bestehn sollte, errichtet werden könte, und Ländereyen zum Unterhalte desselben anzukaufen, wobey er einen großen Theil seines eigenen Vermögens aufopferte. Inzwischen wurde die dem B. vom Parlamente verwilligte Summe zu andern öffentlichen Bedürfnißen verwandt. B. sah sich zu seinem großen Kummer genöthigt, sein Vorhaben aufzugeben, nach England zurückzukehren, und die subscribirten Gelder ihren Eigenthümern wieder zu behändigen. Im J. 1732 gab er den Alciphron or the minute philosopher heraus, und rechtfertigte dadurch seinen wahrhaft philosophischen Geist und

Cha-

Charakter bey der Königinn Caroline, die ihm wohl wollte, bey der er aber wegen seiner frühern Schriften und seines Projects, die Americaner zu bekehren, als ein träumerischer Schwärmer geschildert war. Durch Vermittelung derselben ward er 1734 Bischof von Cloyne in Ireland. Er versah die Pflichten dieses Amts mit dem rühmlichsten Eifer, und lebte gewöhnlich in seinem Sprengel, außer wenn ihn die Parlementsgeschäffte nach Dublin riefen. Eine Aeusserung des berühmten Mathematikers Halley, daß die Lehren des Christenthums unbegreiflich seyen, und die christliche Religion überhaupt auf Wahn beruhe, wodurch ein Freund Addison's und Berkeley's zum Unglauben verführt war, bewog Berkeley, den Analyst zu schreiben, worin er zeigte, daß gerade die Mathematiker dem Christenthume mit Unrecht Geheimniße vorwürfen, da sie selbst weit größere Geheimniße und offenbare Falsa in ihrer Wissenschaft zuließen, wovon nach B's Meynung die Lehre von den Fluxionen ein eminentes Beyspiel sey. Es veranlaßte dies einen lebhaften Streit zwischen B. und den englischen Mathematikern. Im J. 1745 bot ihm der Lord Chesterfield das Bistum Clogher an, das noch einmal so viel eintrug, wie das zu Cloyne; aber B. lehnte das Anerbieten dankbar ab, weil er sich in seiner bisherigen Lage so wohl gefiel. Da seine Gesundheit mit dem zuneh-

menden Alter schwächer wurde, so begab er sich mit seiner Familie nach Oxford, auch in der Absicht, die Studien seines Sohnes daselbst zu leiten. Aus Gewissenhaftigkeit wollte er sein bischöfliches Amt zu Cloyne niederlegen; der König aber verweigerte dies, und gab ihm die volle Freyheit, sich aufzuhalten, wo er wollte. Zu Oxford lebte er in hoher Achtung bey den dortigen Gelehrten. Er starb plözlich mitten unter seiner Familie im J. 1753. Die Vortrefflichkeit seines Charakters hat Pope in einem Verse verewigt: To Berkeley every virtue under heaven.

§. 2026.

Berkeley hatte bey seinen philosophischen Untersuchungen den Zweck, die Grundursachen der Irrthümer und Schwierigkeiten in den Wissenschaften, des Skepticismus, Atheismus und der Irreligion zu entdecken, und dadurch, daß jene weggeräumt wurden, philosophische Wahrheit, Moralität und Religion auf's neue zu begründen. Das Eigenthümliche seiner philosophischen Vorstellungsart, wie er sie in dem Treatise concerning the principles of human knowledge, und in den Dialogues

logues between Hylas and Philonous entwickelt hat, läßt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen: **Erstlich**: Alle Eigenschaften, die wir den äußern Dingen beylegen, sowohl die sogenannten Grundeigenschaften (qualitates primariæ), als die vom zweyten Range (secundariæ), beruhen auf unserer subjectiven Empfindung und Wahrnehmung. An sich sind Ausdehnung der Körper, Größe, Figur, Kälte, Farben, Gerüche, Töne, kurz alle sinnliche Beschaffenheiten, nichts weiter als subjective Empfindungsarten, von denen sich gar nicht beweisen läßt, daß ihnen eine objective Realität zukomme. Berkeley stellte also zuerst unter den Philosophen geradehin den Satz auf: **Es giebt gar keine objective Materie**, sondern alles angebliche Materielle läuft auf bloß subjective Sensationen hinaus. Er führt für diesen Satz mehrere Gründe an. Jeder Eindruck der Wärme oder Kälte in einem irgend merklichen Grade ist mit einem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit verbunden, und dieses Gefühl fließt mit der Empfindung jenes Eindrucks in eine und dieselbe Empfindung zusammen. Haftet also die Wärme und Kälte objectiv an einer materiellen Substanz, so muß diese eine Fähigkeit haben, Vergnügen und Schmerz zu empfinden, was sich doch nicht annehmen läßt. Ferner ist eine und dieselbe Materie oft für das Gefühl des Einen warm,

für das des Andern kalt; dieselbe Materie müßte also widersprechende Beschaffenheiten haben; was sich auch nicht annehmen läßt. Es fließt hieraus, daß Wärme und Kälte keine objectiven Eigenschaften einer materiellen Substanz seyn können. Auf die Einwendung, daß die sinnlichen Eigenschaften der Gegenstände nicht nothwendig das sind, was sie uns zu seyn scheinen, erwiederte Berkeley: daß er von dem, was die sinnlichen Eigenschaften unabhängig von unserer Empfindung seyen, gar nichts verstehe. In Ansehung der Geschmacksempfindungen verhält es sich eben so, wie mit den Sensationen des Gefühls. Sie stellen bloß das Subjective dar; denn wären sie etwas Objectives, so würden sie sich selbst widersprechende Beschaffenheiten ausdrücken, da oft das, was dem Gesunden süß schmeckt, für den Kranken bitter ist, und eine und dieselbe Speise verschiedenen Menschen verschieden schmeckt. Die Töne beruhen nicht minder lediglich in subjectiven Sensationen des Gehörs. Berkeley disputirt dagegen, daß die Töne in objectiven Bewegungen der Luft ihren Grund hätten. Wären die Töne Bewegungen, so müßte den Bewegungen zukommen, was den reellen subjectiven Tönen zukomt; die Bewegung müßte kreischend, fein, hoch, niedrig, grob, feyerlich u. w. seyn, was ungereimt ist. Auch wird die Bewegung durch das Gefühl empfunden; wenn also die

Töne Bewegungen wären, müßten sie ebenfalls gefühlt, gesehen werden, anstatt daß sie doch bloß gehört werden können. Dieselbe Art zu raisonniren wendet B. auf die Grundeigenschaften der Dinge an. Die Größe und die Solidität sind bloß subjective Vorstellungen. Uns scheint der Fuß einer Motte sehr klein; der Motte selbst scheint er sehr groß zu seyn; ist also die Größe nichts Subjectives, so müßte dasselbe Ding zugleich eine sehr verschiedene Größe haben. Eine reelle Eigenschaft eines Objects kann nicht verändert werden, ohne daß das Object selbst sich verändere; hingegen verändert sich die sichtbare Größe eines Objects nach Maaßgabe der Entfernung desselben, ohne daß das Object selbst verändert wird. Eben so erscheint die Geschwindigkeit der Bewegung verschiedenen Menschen verschieden. Auch die Kraft des Widerstandes, Solidität, Härte, werden von Verschiedenen auf verschiedene Art empfunden. Was dem Einen weich scheint, scheint dem Andern hart; also auch diese Erscheinungen haben keine objective Realität. Nun läßt sich hier freylich einwerfen, daß es dennoch Dinge an sich ausser uns geben müsse, die nur verschieden empfunden werden, weil es doch immer dasselbe Ding bleibt, welches von verschiedenen Menschen verschieden empfunden wird. Hierauf antwortete B., daß diese

Dinge an sich bloße Gedankendinge seyen, von denen ausserhalb den Gedanken sich gar keine objective Realität darthun lasse. Sobald man Vorstellungen und deren Gegenstände als wesentlich verschieden und einander entgegengesetzt betrachtet, so nimt man bey jeder Vorstellung zwey Dinge an, von denen das erste eine Thätigkeit der Seele, das andere aber keine ist. Nun verhalten wir uns aber in Ansehung der Empfindungen bloß leidend; wir müssen die Empfindungen nehmen, wie sie uns gegeben werden; und was etwa bey den Empfindungen Thätigkeit ist, z. B. das Einziehen des Dufts beym Riechen, ist nicht das Empfinden selbst. Noch ein Hauptgrund gegen das objective Daseyn der Sinnendinge liegt nach B. in der Dunkelheit der Begriffe von Substanz und Accidens. Wir nehmen an, daß die sinnlichen Merkmale einem Substrate ausserhalb der Seele inhäriren; aber dieses Substrat kann nicht empfunden werden, und existirt also gar nicht ausser uns. legt man dem objectiven Substrate Ausdehnung bey, so müßte dieselbe von der sinnlichen empfindbaren Ausdehnung verschieden seyn, und dann ist sie unvorstellbar, d. i. gar nicht vorhanden. Spricht man ihm Ausdehnung ab, so läßt sich nicht einsehen, wie ihm sinnliche Merkmale inhäriren können, und wie es selbst existiren möge. Daß wir Gegenstände in der Entfernung von

uns

uns sehen, beweist nichts für die wirkliche Existenz derselben ausser uns. Im Traume erscheinen uns auch Gegenstände als ausser uns, die doch nur in unserer Vorstellung existiren. Im Gegentheile scheint selbst die unaufhörliche Veränderung der Gesichtseindrücke in verschiedene Entfernungen dahin zu leiten, daß eine ununterbrochene Reihe verschiedener sichtbarer Gegenstände sich innerlich darstellt. Daß wir die Entfernung eines Gegenstandes vorher wissen, verdanken wir der Erfahrung, nicht der Gesichtsempfindung selbst. Blindgebohrne, die plötzlich zum Gebrauche des Gesichts gelangten, würden keine Vorstellung von der Entfernung haben; denn diese ist eine gerade Linie von dem Auge des Sehenden zum Objecte hingezogen, welche selbst nicht empfunden werden kann. Wenn aber die Sinne überhaupt vom objectiven Daseyn der Dinge nichts lehren können, so kann es der Verstand noch weniger, und es ist nur eine ungebührliche Anmaaßung, wenn er es thut, so wie es eine Täuschung ist, wenn wir ihm Glauben beymessen. Zweytens: Es ist falsch, daß die Empfindungen und Vorstellungen gleichsam Abbildungen der äussern Dinge sind, und daß diese also durch jene unmittelbar von uns erkannt werden. Aus einem Gemählde kann ich nicht unmittelbar das Original erkennen, wenn ich nicht bereits von diesem Originale durch Gedächtniß oder Vernunft Kentniß

 habe.

habe. Die bloßen Sinne lehren von der Beziehung der Vorstellungen (als Abbildungen der Gegenstände) zu den letztern nichts. Weder das Gedächtniß noch die Vernunft aber können uns die Originale zu den Vorstellungen kennen lehren; denn sie selbst überhaupt machen gar keine Erkentnißquelle von Gegenständen aus. Um noch mehr zu beweisen, daß durch die Vorstellungen keine von ihnen verschiedene objective Realitäten unmittelbar erkannt werden, beruft sich B. auch auf Folgendes. Die Gegenstände sollen von den Empfindungen unabhängig seyn; also können sie sich auch nicht nach der Veränderlichkeit dieser richten; wie können aber unter dieser Voraussetzung unsere so veränderlichen Vorstellungen das beständige unveränderliche Object treu abbilden? Auch dienen diese Abbildungen zu nichts; denn wir können das Wahre nicht von dem Falschen dabey unterscheiden. Ferner die Originale der Vorstellungen, da sie nicht unmittelbar wahrgenommen werden, sind nicht sinnlich; und wie kann das nicht sinnliche Ding dem sinnlichen ähnlich seyn? Einer Empfindung oder Idee kann nichts anders ähneln, als was selbst Empfindung oder Idee ist. Das unsichtbare Ding an sich kann dem sichtbaren nicht gleichen. Endlich können die äussern Gegenstände nicht durch Veränderungen des Gehirns wahrgenommen werden; denn was unmittelbar

wahr-

wahrgenommen wird, muß bloß Idee seyn, und Ideen können ausserhalb der Seele nicht existiren. Haben wir vom Gehirne keine Vorstellung, so ist alles unverständlich, was davon gesagt wird; haben wir aber eine, dann sind alle die Veränderungen des Gehirns Ideen, die sich in einer Idee befinden. Was kann auch für eine Verbindung seyn zwischen einer Bewegung der Nerven, und den Sensationen eines Tones oder einer Farbe in der Seele? Wie können die letzteren Wirkungen der erstern seyn? Drittens: Ein allgemeines Resultat aus dem Bisherigen ist also, daß der Mensch nichts anders gewahr wird, als seine eigenen Ideen. Es kann aber keine Idee sich in keinem andern Subjecte als in einem Geiste befinden. Nun weiß aber der Mensch, daß er nicht Urheber seiner Ideen ist; denn sie existiren unabhängig von seinem Geiste; es steht nicht in der Gewalt des Menschen zu bestimmen, welche Ideen er haben will, wenn er seine Sinne öffnet; also müssen diese Ideen von einem andern Geiste herrühren, nach deßen Willen sie sich dem Menschen darstellen. Es läßt sich durchaus nicht einsehen, wie die Ideen eine andere Ursache als einen Geist haben könten. Wenn man nun die Mannichfaltigkeit der Ideen von Dingen erwägt, zugleich die Ordnung, die unter ihnen herrscht, und die Art, wie wir zu denselben gelangen;

so muß man nothwendig schließen, daß der Geist, welcher Urheber derselben ist, unendlich mächtig, weise und gut sey. Es ist dies nicht so zu verstehn, als ob Berkeley mit Malebranche behauptet hätte, daß wir alle Dinge im göttlichen Verstande wahrnehmen. Der Sinn seines Systems ist: Der Willen Gottes ist Ursache, daß wir überhaupt Ideen von Dingen haben. B. folgerte diese Behauptung insbesondre auch daraus, daß alle unsere Ideen in einem leidenden Zustande sind, und gar keine Thätigkeit darstellen. Selbst die Bewegung, als sinnliche Eigenschaft, beruht auf der bloßen Idee derselben, und ist nicht Thätigkeit; also auch nicht fähig, einem andern Wesen Ideen mitzutheilen. Wenn Jemand den Fuß bewegt, so verhält sich der Fuß selbst leidend; die Bewegung hat ihren Grund nicht in dem Fuße, sondern in dem Willen; sonach läßt sich überhaupt keine andere Mittheilung der Ideen denken, als durch einen Willen. Viertens. Berkeley fühlte wohl, daß nach seinem Systeme Gott Urheber aller Thätigkeiten des Menschen werde, folglich auch Urheber der bösen Handlungen. Um dies abzulehnen, nahm er den Ausweg, daß er den vernünftigen Geistern eine von Gott unabhängige Freyheit beylegte. Man muß unterscheiden zwischen der Handlung und dem Willen des Handelnden. Das Moralischböse

liegt

liegt nicht in jener, die an und für sich gleichgültig ist, sondern in diesem, wenn er sich den Gesetzen der Vernunft und Religion zuwider äussert. Gesetzt nun, daß auch der physische Grund der Handlungen als solcher in Gott liegt, so liegt doch der moralische Grund derselben in dem freyen Willen des Handelnden, und Gott kann daher keinesweges als Urheber des Moralischbösen betrachtet werden. Eben wegen der Freyheit des Menschen ist Gott auch nicht das einzige Princip für die Bewegungen der Körper. Auch die endlichen vernünftigen Geister haben das Vermögen dazu, freylich beschränkt und als Vermögen in Gott gegründet; aber doch so, daß sie es nach Freyheit anwenden können. Hierdurch glaubte B. auch dem Einwurfe auszuweichen, daß Gott nie betriege, und gleichwohl als Urheber aller Ideen die Menschen betriegen müsse, sofern sie sämtlich dem Irrthume in der Erkentniß unterworfen sind. Die Schuld des Irrthums ist lediglich auf Seiten der Menschen durch Misbrauch der Freyheit. Gott kann nur als unmittelbarer Urheber unserer Ideen gedacht werden, wenn diese durch übernatürliche Offenbarung uns mitgetheilt, oder unserer Vernunft so angemessen sind, daß es unmöglich ist, denselben nicht beyzupflichten. In diesem Falle sind aber auch die Ideen nothwendig wahr. B. rühmte übrigens von sei-

seinem Systeme, daß dadurch allen Streitigkeiten über das Wesen der Materie, über das Verhältniß zwischen Materie und Geist, über Materialismus im Gegensatze mit dem Spiritualismus, und über den Ursprung unserer Erkentniß ein Ende gemacht werde.

Manche von Berkeley's Argumenten, um die Subjectivität aller unserer Empfindungen und Ideen darzuthun, beweisen unstreitig nicht, was sie beweisen sollen. Diese konte er aber auch Preis geben; es blieb ihm immer das Hauptargument übrig, daß doch alle unsere Erkentniß von Aussen Dingen in unsern Empfindungen und Vorstellungen besteht, und daß der Mensch niemals aus seinem subjectiven Bewußtseyn herausgehen kann. Dies war es auch eigentlich, was er durch seine Gründe, die er im Einzelnen beybrachte, darthun wollte. Ueberaus scharfsinnig war für B's Zeitalter das Argument für den Idealismus, daß sich die Substanz objectiv nicht nachweisen lasse. Die kühne Folgerung, die er zog: Es giebt keine Materie und Körper, sondern nur Ideen und Geister, und die menschlichen Ideen als zufällig, müssen einen andern Geist, und zwar bey ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit und harmonischen Einstimmung zum Ganzen, einen unendlichen Geist zum Urheber haben, verräth unverkennbar den genievollen Selbstdenker. Vom Leibnizischen Idealismus unterscheidet sich der Berkeleysche darin, daß in jenem erstlich das Daseyn einer Körperwelt, zwar

zwar nicht in dem gewöhnlichen Sinne, behauptet wird, welches hingegen dieser ganz aufhebt. Nach Leibniz entsprechen unsere Ideen von Körpern wirklichen Körpern außer uns. Diese Körper bestehn ihren elementarischen Principien nach so gut aus Monaden, oder vorstellenden seelenartigen Kräften, wie die thierischen Seelen und die vernünftigen Geister, und hierin wich auch Leibniz von dem gemeinen Begriffe der Materie und der Körper ab. Allein die Monaden der Körperwelt haben nur Vorstellungen ohne Erinnerung und Bewußtseyn, die mit den Vorstellungen der Thiere und Menschen verbunden sind. Berkeley leugnete schlechthin, daß unsern Vorstellungen von Körpern etwas Objectives correspondire. Die Vorstellungen der Aussendinge haben also im Leibnizischen Systeme eine objective Realität, die ihnen im Berkeleyschen abgesprochen wird. Zweytens: Nach Leibniz bringt die Monade, namentlich der menschliche Geist, die Vorstellungen aus sich selbst hervor, und nur die Harmonie derselben mit den Vorstellungen aller übrigen Monaden ist prästabilirt von der Gottheit. Berkeley läßt den endlichen Geistern ihre Ideen durch einen unendlichen Geist mittheilen. Drittens: Nach Berkeley existirt nur jeder endliche Geist für sich, und alles, was er sich als ausser ihm vorhanden vorstellt, erscheint nur in ihm und ist ein Spiel, das durch den Einfluß eines andern Geistes mit ihm getrieben wird. Nach Leibniz existiren die ganze Aussenwelt, nicht nur die Körper, sondern auch andere leben-

lebendige und vernünftige Wesen, ausser uns wirklich, obgleich kein gegenseitiger physischer Einfluß unter ihnen statt findet. Der Berkeleysche Idealismus ist demnach im Ganzen genommen strenger, als der Leibnizische. Inzwischen ist auch jener noch bey weitem nicht so durchgeführt und vollendet als der Kantische, wenn man das Ding an sich, wie Kant dasselbe annimt, als einen leeren und nichtigen Begriff betrachtet, und noch weniger als der Fichtesche. In dem letztern ist das Ich selbst das Absolute; es ist der Quell und Grund aller Realität überhaupt. Bey Berkeley ist das Ich des Menschen nicht das Absolute; sondern der unendliche Geist ist es, als der Urheber der Ideen.

Die vornehmsten Gründe, die gegen den Berkeleyschen Idealismus streiten, sind folgende: 1 Aus dem Argumente, daß alle unsere Erkentniß auf unsern subjectiven Empfindungen und Vorstellungen beruhe, fließt nichts weiter, als was darin liegt, daß alle Erkentniß als solche subjectiv sey; es läßt sich aber daraus nicht auf die objective Nichtwirklichkeit von Aussendingen schließen, welche Realursachen der Erkentniß sind. Diese können an sich vorhanden seyn, wiewohl es unmöglich ist, sie an sich zu erkennen. 2 Das gegenseitige Verhältniß der Aussendinge und unsers Erkentnißvermögens ist unbekant; oder es läßt sich nicht einsehen, wie die Aussendinge die Ideen von ihnen erzeugen. Hieraus folgt nicht, daß diese nicht wirklich von jenen erzeugt werden. Die Art, wie der un-

unendliche Geist dem endlichen die Ideen mittheilt, ist eben so unbegreiflich. 3 Beym Berkeleyschen Idealismus sind die Abwechslungen der psychologischen Zustände z. B. des Wachens, Schlafens und Träumens; der Unterschied zwischen Einbildungen und Vorstellungen wirklich gegenwärtiger Objecte, zwischen zufälligen und nothwendigen Vorstellungen, die Gefühle des Schmerzes und der Reue unerklärlich. 4 Mit diesem Systeme ist auch die Freyheit unverträglich; denn da diese sich nie ohne Vorstellungen äußern kann, und Gott alle Vorstellungen erzeugt, so ist das menschliche Handeln immer determinirt. 5 Das Bewußtseyn von Recht uud Pflicht setzt eine Sphäre vernünftiger Wesen ausser uns voraus, auf welche sich die Gesetze jener beziehen. Daher auch der gemeine gesunde Menschenverstand und das natürliche Gefühl gegen die Berkeleysche Vorstellungsart schlechthin protestiren. Schon bey Lebzeiten Berkeley's scherzte sein Freund Arbuthnott über die Philosophie desselben in einem Briefe, der den Gesundheitszustand jenes betraf: Poor philosopher *Berkeley* has now *the idea of health*, which was very hard to produce in him; for he had *an idea* of a Strange fever in him so strong, that it was very hard to destroy it by introducing a contrary one. S. The life of Bishop Berkeley vor der Ausgabe seiner Werke (London 1784) p. 7.

§. 2027

§. 2027

Auch das Lockische System war es, welches David Hume bey seinen skeptischen Untersuchungen, die auf die Philosophie, sowohl in England als in Deutschland, so entscheidend eingewirkt haben, im Auge hatte. Hume wurde gebohren im J. 1711 zu Edinburgh aus dem angesehnen schottischen Geschlechte der Grafen von Home oder Hume Da seine Familie nicht reich, und er überdem der jüngere Sohn war, so wurde er zum Studium der Jurisprudenz bestimt. Er machte sich zwar mit der Schottischen Gesetzverfassung bekant, fühlte aber sehr bald eine unüberwindliche Abneigung gegen dieses Studium, die theils in seinem von frühen Jahren an entschiedenen Hange zur Philosophie und zur historischen und politischen Literatur, theils in seinem indolenten Temperamente und in dem Mangel an Rednerqualitäten ihren Grund hatte. Den Vorurtheilen seines Standes zuwider, entschloß er sich, Kaufmann zu werden, und begab sich im J. 1734 nach Bristol, um hier die Handlung zu erlernen. Aber nach einigen Monaten sah er auch ein, daß er sich zu diesem Berufe eben so wenig schicke. Er reiste also nach Frankreich wegen der größern Wohlfeilheit in diesem Lande, um in der vollkommensten Unabhängigkeit bloß seinen Studien leben zu können,

nen, und ersetzte, was ihm am Vermögen abgieng, durch die strengste Oekonomie. Meistens hielt er sich in Landhäusern auf in der Gegend von Rheims oder bey la Fleche in Anjou. Hier schrieb er seinen Treatise of human nature. Im J. 1737 kehrte er nach London zurück, und ließ zu Ende des folgenden Jahrs jenes Werk drucken. Gegen die Erwartung des Verfassers erregte es wenig oder gar keine Sensation bey dem englischen philosophischen Publicum, und dadurch ward Hume bewogen, es nicht ganz zu vollenden; denn die Untersuchungen über die Kritik und Politik sollten noch hinzukommen. Hume war damals einige zwanzig Jahre alt, als er dieses Werk herausgab. Ohne sich durch das Mislingen seines Versuches abschrecken zu lassen, zog er sich wieder in sein einsames Landleben nach Frankreich zurück, und bearbeitete Materien, die ihrer Natur nach ein allgemeineres Interesse hatten, in kleinern Aufsätzen, denen er in der Darstellung so viel Reiz und Klarheit mittheilte, wie er vermochte. Es erschien im J. 1742 der erste Theil seiner Essays moral, political and literary, und diese wurden, wie es schon die darin erörterten Gegenstände hoffen ließen, überaus günstig aufgenommen. Die Jahre 1745 und 1746 lebte Hume in England zuerst als Erzieher des Markis von Annaldale, hernach als Secretair des Generals St. Clair,

der eine Expedition nach Canada commandiren sollte, die sich aber mit einer Landung auf der französischen Küste endigte. In dem zu letzt genannten Jahre bewarb sich Hume auch nach **Pringle's** Tode um die Lehrstelle der Moralphilosophie zu **Edinburgh**; allein es ward ihm Beattie vorgezogen, weil die Schottische Geistlichkeit seine Grundsätze anstößig gefunden hatte. Von dem Generale St. Clair ließ sich Hume daher im folgenden Jahre 1747 bewegen, ihn als Secretair auf einer militärischen Ambassade an die Höfe von **Wien** und Turin zu begleiten, wo er als Aide de Camp des Generals vorgestellt wurde. Während seines Aufenthalts in Turin arbeitete Hume seinen Tractat über die menschliche Natur ganz um, theilte ihn in mehr kleinere Versuche, und gab dem Raisonnement mehr Bestimtheit, so wie dem Style mehr Klarheit und Eleganz. So umgeformt erschien der Tractat in England von neuem zu London unter dem Titel: **Untersuchung über den menschlichen Verstand**; aber auch die **Umarbeitung** erhielt keine größere Theilnahme, als der erste Tractat erhalten hatte. Nach dem Tode seiner Mutter im J. 1749 reiste Hume nach Schottland zurück, und schrieb hier die Political Discourses, als den zweyten Theil seiner oben erwähnten Essays, und die **Untersuchung über die Moralprincipien**, die eigentlich der zweyte Theil

seines

seines umgearbeiteten Tractats war. Jene politischen Untersuchungen brachten endlich eine größere Aufmerksamkeit auf Hume's metaphysische Schriften hervor. Auch bekamen diese damals schon mehrere Gegner, z. B. Warburton, die ihre Celebrität vermehren halfen; obgleich H. sich auf keinen literarischen Streit einließ: eine Maxime, die er fast sein ganzes Leben hindurch unabänderlich befolgt hat. Im J. 1752 nahm Hume eine Bibliothecarstelle zu Edinburgh an, die ihm angeboten wurde. Sie trug zwar nur 50 Guineen ein, aber er gewann dadurch die vortheilhafte Gelegenheit, die auserlesensten und zum Theile seltensten literarischen Hülfsmittel nach Willkühr benutzen zu können. Dies Verhältniß erzeugte auch in ihm die Idee, eine Geschichte von Großbritannien zu schreiben, mit besonderer Hinsicht auf die damals herrschenden Gesinnungen und Parteyen. Er begann die Geschichte mit der Epoche der Thronbesteigung des Hauses Stuart, und der erste Band des Werks kam heraus im J. 1754. So viel sich Hume von dem Eindrucke versprach, welchen dieses Werk auf seine Landsleute machen würde; so sehr er glaubte, ohne alle Nationalvorurtheile, ohne Factionsgeist, ohne eigennützige Absichten geschrieben zu haben, und daher desto allgemeinern Beyfall auch bey den entgegengesetzten Parteyen hoffen zu dürfen; so classisch in der

That seine Arbeit in dem Urtheile eines jeden erscheinen mußte, der sie nur genauer kennen gelernt hatte: so wenig fand dennoch das Werk Abgang. Indeßen auch die wenigen Exemplare, die davon verbreitet waren, verursachten, daß sich in kurzer Zeit ein allgemeines Geschrey von Anhängern aller Parteyen gegen Hume erhob: ein Factum, was gerade seine historische Unparteylichkeit am einleuchtendsten bewies. Er ward hierüber misvergnügt, und faßte den Entschluß, sein undankbares Vaterland zu verlassen, und demnächst in einer Provincialstadt Frankreichs sein Leben zuzubringen. Die Ausführung desselben ward aber durch den Krieg vereitelt, der gerade damals zwischen England und Frankreich ausbrach. Er setzte also seine Geschichte fort, und gab im J. 1756 den zweyten Band derselben heraus, welcher mehr die Zufriedenheit des Publicum's, namentlich der Partey der Whigs gewann. Da Hume noch vor der Erscheinung des zweyten Bandes seine Geschichte der natürlichen Religion publicirt hatte, und die Religionszweifel, welche diese enthält, nicht nur Widersacher erhielten, sondern auch auf seine in der Geschichte Großbritanniens zerstreuten Urtheile über die Grundsätze der verschiedenen Religionsparteyen in seinem Vaterlande den Verdacht warfen, daß sie die Frucht einer irreligiösen Denkart überhaupt seyen; so

sah

sah er sich genöthigt, seine Meynung von der Freyheit des Geschichtschreibers im Urtheile über Religionssecten und ihre Grundsätze bestimter zu erklären, welche Erklärung er aber in den spätern Ausgaben des zuletzt genannten Werks wieder zurückgenommen hat. Im J. 1759 und 1761 erschienen die letzten drey Bände desselben, die ebenfalls, wie die vorhergehenden, sehr entgegengesetzte Kritiken erfuhren. Robertson's Geschichte der Regierung der Königinn Marie von Schottland und ihres Sohnes Jacob bis zu deßen Besteigung des englischen Throns, veranlaßte Parallelen zwischen diesem Schriftsteller und Hume, wobey sich zeigte, daß die Vorzüge des Einen vor dem Andern ihr schriftstellerisches und historisches Verdienst ohngefähr auf einen gleichen Grad erhöben. Nunmehr hatte Hume die Freude, daß sein Ruhm nicht nur in seinem Vaterlande immer höher stieg und allgemeiner wurde, sondern sich auch ausserhalb desselben in dem ganzen literarischen Europa verbreitete. Seine Schriften wurden sämtlich mehr gesucht, öfter aufgelegt, und ihm von den Verlegern theurer bezahlt; er ward reich, und fieng an, immer mehr einer unabhängigen Musse zu genießen, und zwar dies alles durch seine eigene Geistesanstrengung, Thätigkeit und Sparsamkeit. Der Minister Lord Bute wirkte ihm auch eine beträchtliche Pension vom Hofe aus,

deren Hume in seiner Selbstbiographie sonderbar genug gar nicht erwähnt, und er war geneigt, sein Alter in philosophischer Musse und Ruhe zu verleben, als er im J. 1763 durch den Grafen von Hertford bewogen wurde, ihn bey seiner Gesandtschaft nach Frankreich als Secretair zu begleiten. Die Art, wie Hume in Paris aufgenommen wurde, übertraf alle seine Erwartung. Er lernte hier unter andern auch Jean Jaques Rousseau kennen. Diesen nahm er bey seiner Rückkehr nach England im J. 1766 mit sich dorthin, verschaffte ihm eine Pension vom Könige, und unterhielt ihn auf's freundschaftlichste. Aber bey Rousseau's egoistischem mistrauischen und hypochondrischen Charakter zerschlug sich die Freundschaft beyder Männer sehr bald, und die ganze Verbindung endigte mit einer sehr bittern persönlichen Fehde unter ihnen, die sie vor dem Publicum hatten, an welcher Hume inzwischen unschuldig war, wiewohl er bey seiner Vertheidigung zu hart gegen Rousseau verfuhr, deßen Gemüthsstimmung Manches in seinem Benehmen entschuldigte. Durch Conway, einen Bruder des Lords Hertfort, erhielt Hume im J. 1767 die Stelle eines Unterstatssecretairs, die er aber kaum zwey Jahre bekleidete. Da er itzt Vermögen genug besaß, um ganz nach seiner Laune und frey von öffentlichen Geschäfften leben zu können, so be-

gab er sich im J. 1769 wieder nach Edinburgh. Hier fühlte er im J. 1775 zuerst ein Uebel in den Eingeweiden, das anfangs keine gefährliche Folgen zu drohen schien, aber ungeachtet der von ihm gebrauchten Gegenmittel nach und nach zunahm, und seinem Leben d. 23 Aug. 1776 ein Ende machte. Ohne Hinsicht auf sein philosophisches und literarisches Verdienst war Hume auch ein Mann von vortrefflichem moralischen Charakter. Er war in einem hohen Grade mäßig und frugal, arbeitsam, standhaft, redlich und bieder, tolerant gegen anders Denkende, und ein treuer und zärtlicher Freund. Die berühmtesten und edelsten Schriftsteller seiner Nation, Adam Smith, Home der Dichter, Ferguson, Blair, Black u. a. lebten mit ihm in der engsten und vertrautesten Freundschaft. Noch kurz vor seinem Tode, wo sein Uebel keine Genesung mehr hoffen ließ, und er seiner Auflösung nahe war, waren sie bey ihm zu einem Mittagsmale versammelt, wo er mit ihnen auf die heiterste Art scherzte und sich unterhielt. Auch sein Testament, das er ebenfalls kurz vor seinem Tode niederschrieb, enthielt mehrere scherzhafte Legate. Den Gebrauch seiner Vernunft und jene ruhige heitere Gemüthsstimmung behielt er bis zum letzten Augenblicke. Zu seinem Begräbniße hatte er selbst einen Platz gekauft, und aus den Aufträgen, die er

über die Art seines Begräbnißes seinen Verwandten und Freunden hinterließ, wird wahrscheinlich, daß er von der Intoleranz des geistlichen und weltlichen Pöbels eine Mishandlung seines Leichnams fürchtete, der er vorzubeugen suchte.

Die besondern Umstände des Streits zwischen Hume und Rousseau sind im Wesentlichen diese: Rousseau konte das Gefühl nicht ertragen, dem Hume verbindlich und dadurch gewißermaßen von ihm abhängig zu seyn; dies war der erste und vornehmste Grund seiner Abneigung gegen ihn, die denn bald in Unzufriedenheit, üble Laune und Mistrauen übergieng. In den Scherzen Hume's fand R. Beleidigungen, Herabsetzungen, und da jener ein paar mal nach den Addressen der Briefe gesehen hatte, welche dieser an seine Freunde in Frankreich schrieb, auch einige Briefe entwendet wurden, oder erbrochen an ihn gelangten; so kam R. sogar auf den Verdacht, daß H. mit seinen Feinden im Einverständniße sey, und die Absicht habe, ihn denselben aufzuopfern. Einst rief Hume des Nachts aus: Ah! je tiens Iean Iaques Rousseau! In diesen Worten, die R. hörte, fand er einen Ausbruch teuflischer Schadenfreude Hume's darüber, daß sein Plan mit dem R. gelungen sey. Auch durch die Pension, die ihm H. beym Könige ausgewirkt hatte, fühlte er sich entehrt; H. habe dieselbe wider seinen Wil-

Willen begehrt, und seinen Namen gemisbraucht. In den Zeitungen erschien ein Brief an Rousseau, deßen Verfasser Walpole war, im Namen Friedrichs des Großen. Rousseau ward darin vom Könige eingeladen, zu ihm zu kommen, jedoch mit der Ermahnung, seine Paradoxieen fahren zu lassen, und endlich einmal vernünftig und glücklich zu werden. Da es zu sehr in die Augen fiel, daß Friedrich der Große diesen Brief nicht geschrieben haben konte; so vermuthete Rousseau nach seinem einmal gegen Hume gefaßten Mistrauen, daß auch jener Brief von ihm herrühre, nahm dies als eine hohe persönliche Kränkung auf, und machte ihm deßhalb öffentlich bittere Vorwürfe. Nunmehro trennten sich beide Philosophen gänzlich von einander; es entstand unter ihnen eine heftige Fehde, die sie öffentlich vor dem Publicum führten, die aber zum Vortheile Hume's ausfiel, so daß Rousseau lächerlich wurde.

Seinen Charakter schildert Hume selbst in seiner eigenen Lebensbeschreibung folgendermaßen: Ich bin, oder vielmehr ich war, (denn dies ist die Sprache, die itzt für mich ziemt), ein Mann von einem sanften Charakter, Herr über mich selbst, offen, heiter und gesellig, zur Freundschaft gestimt, des Haßes nur in geringem Grade fähig, und in allen meinen Leidenschaften gemäßigt. Selbst die Begierde nach literarischem Ruhme, meine herschende Leidenschaft, hat meinen Charakter, ungeachtet so mancher fehlge-

schlagenen Hoffnungen, nie mürrisch gemacht. Mein Umgang war weder jungen und flüchtigen, noch fleißigen und einsichtsvollen Personen unangenehm; und da ich ein besonderes Vergnügen in der Gesellschaft tugendhafter Frauenzimmer fand; so habe ich nie Ursache gehabt, mit ihrem Betragen gegen mich unzufrieden zu seyn. — Meine Freunde haben nie Veranlassung gehabt, irgend einen Umstand in meinem Betragen, oder in meinem Charakter zu rechtfertigen; nicht als wenn die Fanatiker nicht geneigt gewesen wären, Fabeln zu meinem Nachtheile zu schmieden und zu verbreiten; aber nie haben sie eine einzige erfinden können, die irgend eine Wahrscheinlichkeit gehabt hätte". — Mit dieser Selbstschilderung Hume's stimmen die Urtheile seiner vertrauten Freunde, z. B. des Adam Smith, völlig überein, und sind für ihn noch ehrenvoller. — Seinen Hang zum unschuldigen Scherze zeigte Hume noch kurz vor seinem Tode in dem Legate an seinen Freund Home den Dichter, daß dieser eine Bouteille Portwein und zehn Duzend Claret erhalten sollte, unter der Bedingung, den Portwein (vor dem Home einen Abscheu hatte oder affectirte) auf zwey Sitze auszutrinken, bevor er diesen kostete.

§. 2028.

Was Hume eigentlich unter der Philosophie dachte, hat er in seinen beyden Hauptwerken, dem Tractate über die menschliche Natur, und den Untersuchungen abgehandelt. Er begriff darunter eine Untersuchung des menschlichen Verstandes, der Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, und der Principien der Moral. Bey der erstern bezog er sich vornemlich auf die Systeme Locke's und Berkeley's, und das Resultat derselben war eine Skepsis an der Gültigkeit aller speculativen Philosophie überhaupt. Hume hat vorzüglich die Puncte, worauf es bey der Untersuchung dieser ankomt, in's Klare gesetzt, und mit seinen Resultaten steht oder fällt alle Metaphysik aus speculativer Vernunft. Die neuesten philosophischen Bemühungen haben sich auch am meisten um diese herum gedrehet, und sie verdienen daher vornehmlich Aufmerksamkeit. Hume's Raisonnement ist im Wesentlichen Folgendes: I Alle Vorstellungen sind entweder Ideen (Gedanken, thoughts, ideas), oder Impressionen. Jene sind minder stark und lebhaft, als diese, und hierdurch unterscheiden sie sich. Zu den Impressionen gehören nicht nur die Sensationen des Gesichts, Gehörs und Gefühls, sondern auch die innern Triebe, Begierden und Bewegungen, Haß, Liebe, u. dgl. II Alle Ideen oder

oder minder lebhafte Vorstellungen, sind Copieen der Impressionen oder lebhafteren und stärkeren Vorstellungen. Es giebt also keine angebohrne Ideen. Man kann aber wohl angebohrne Impressionen annehmen, wenn man darunter ursprüngliche Vorstellungen versteht, die von nichts Höherem abgeleitet sind. III Die Ideen verbinden sich regelmäßig nach drey Principien: 1) Aehnlichkeit, 2) Raum und Zeit; 3) Ursache und Wirkung. IV Die Gegenstände der menschlichen Vernunft überhaupt lassen sich in zwey Gattungen abtheilen: a) Beziehungen der Begriffe, deren Gegentheil unmöglich ist, weil hier ein Widerspruch statt findet. Dergleichen sind alle demonstrativ gewiße Sätze, die Sätze der Mathematik; b) Thatsachen der Erfahrung, deren Gegentheil allezeit möglich ist, weil hier kein Widerspruch existirt, und die Seele das Gegentheil mit gleicher Leichtigkeit und Deutlichkeit faßt, als ob es objective Realität hätte. V Es giebt gleichwohl eine Evidenz von einem wirklichen Daseyn und einer wahren Thatsache, die nicht auf dem Zeugniße der Sinne und des Gedächtnißes beruht. Z. B. wir sind überzeugt, daß da Menschen wohnen, wo Spuren von Kunst und Cultur angetroffen werden, ob wir gleich jene Menschen nicht wirklich wahrnehmen. Woher rührt diese Evidenz? Sie entspringt aus der Beziehung von Ursache auf Wirkung,

von einem gegenwärtigen Factum auf ein anderes abwesendes. VI Die Einsicht von dieser Beziehung zwischen Ursache und Wirkung erlangen wir niemals durch Schlüße a priori, sondern lediglich aus der Erfahrung, welche uns gewiße Gegenstände in einer solchen Verbindung zeigt. Der Grund aber, warum wir aus der Erfahrung folgern, liegt wiederum nicht in Schlüßen a priori, oder gesetzlichen Wirkungsarten des Verstandes, sondern bloß in der Gewohnheit. Es wird hiermit zwar der letzte Grund dieser Verfahrungsart nicht erklärt, aber doch ein Gesetz der menschlichen Natur angegeben, das wir in seinen Wirkungen kennen, und über welches sich wahrscheinlich nicht hinaus gehen läßt. Es muß übrigens immer ein den Sinnen oder dem Gedächtniße gegenwärtiges Factum supponirt werden, wenn wir an ein abwesendes glauben sollen. VI Demnach der Glaube an geschehene und wirklich vorhandene Dinge beruht allein auf einem den Sinnen oder dem Gedächtniße gegenwärtigen Objecte, und zugleich auf einer in der Gewohnheit gegründeten Verknüpfung zwischen diesem und einem andern Objecte. VII Zwischen einer täuschenden Fiction und dem Glauben an wirkliche Thatsachen ist der Unterschied, daß der letztere mit einem lebhaftern Gefühle verbunden

ist,

ist, welches nicht in unserer Willkühr steht, einem Gefühle, welches sich auf geschehene Impressionen bezieht, und deßwegen lebhafter ist. Dies gilt sowohl bey der Causalität, als bey dem Verhältniße der Aehnlichkeit, des Raumes und der Zeit. VIII. Auch der Begriff Kraft und der nothwendigen Verknüpfung mit ihrer Wirkung stamt gleichfalls aus der Erfahrung her. Wir können jene Kraft selbst, wodurch die Ursache wirkt, und diese ihre nothwendige Verknüpfung mit der Wirkung durchaus nicht begreifen. Selbst die Möglichkeit der Verknüpfung können wir nicht einsehen. Alle Dinge erscheinen uns einzeln und getrennt, neben einander, nacheinander, aber nicht verbunden. Der Begriff einer nothwendigen Verbindung unter den Erscheinungen und Begebenheiten entsteht erst durch die Wahrnehmung einer Zahl ähnlicher Erscheinungen und Begebenheiten, die beständig zusammen verbunden waren. IX. Die Streitigkeit über Freyheit und Nothwendigkeit war bisher ein bloßer Wortstreit. Nimt man die Worte in ihrem richtigen Sinne, so waren alle Meuschen von jeher darüber einig. In Ansehung der Nothwendigkeit haben die Menschen immer zugegeben, daß in den Handlungen und Wirkungen des Gemüths ähnliche Gegenstände beständig verbunden sind, und daß wir durch Gewohn-

heit

heit bestimt werden, den einen aus der Erscheinung des andern zu folgern. Dieses macht die Nothwendigkeit sowohl in den Objecten, als in unsern Handlungen und Gemüthsbewegungen aus; was auch Jeder im gemeinen Urtheile anerkennt. Freyheit ist nicht Mangel alles Zusammenhanges der Handlungen mit Beweggründen, Neigungen und Umständen; so daß nicht mit einer gewißen Einförmigkeit von jenen auf diese und umgekehrt gefolgert werden könte. Dies wird auch von Allen eingeräumt. Freyheit also kann nichts anders seyn, als das Vermögen, nach Bestimmungen des Willens zu handeln. Alle geben zu, daß nichts ohne Ursache existirt, daß Zufall bloß die Negation einer in der Natur wirklich vorhandenen Kraft ist. Der Unterschied zwischen nothwendigen und nicht nothwendigen Ursachen läßt sich nicht rechtfertigen. Denn man weiß nicht, was eine Ursache sey, und der Ursprung dieses Begriffs kann nicht erklärt werden, ohne die nothwendige Verknüpfung mit der Wirkung in die Definition aufzunehmen. Diese aber ist ein Product der Erfahrung. Wird demnach die Freyheit im Gegensatze mit der Nothwendigkeit (nicht dem Zwange) gedacht, so ist sie so viel als Zufall, das heißt nichts. X. Die Thiere lernen, wie die Menschen, vieles aus der Erfahrung; sie schließen auch von Ursachen auf

auf Wirkungen, und umgekehrt. Auch bey ihnen beruht dies Verfahren nicht auf Verstandesgesetzen a priori, sondern auf Gewohnheit. Andere Kentniße theilt den Thieren die Natur unmittelbar mit als Instincte. Auch unsere Erfahrungskentniße sind am Ende nichts anders als Instincte, mechanische Kräfte, die in uns wirken. XI. Ein **Wunder** ist eine Verletzung der Gesetze der Natur. Gleichwohl sind und werden diese Gesetze durch eine unveränderliche Erfahrung bestätigt. Der Beweis gegen die Wunder aus der Beschaffenheit der Wunder selbst ist folglich so bündig, wie ein Erfahrungsbeweis nur immer seyn kann. Durch Zeugniße können Wunder nicht beglaubigt werden, wenn nicht ihre Falschheit ein noch größeres Wunder ist, als das Factum, das sie bewähren sollen; und auch in diesem Falle würde doch nur ein höherer Grad der Wahrscheinlichkeit für die Existenz des Wunders seyn; es wäre damit noch nicht erwiesen. Der Fall kann aber nicht einmal eintreten, da in der ganzen Geschichte kein Wunder vorkomt, das hinlänglich durch Zeugen beglaubigt wäre; denn es ist und bleibt ein Gesetz unserer Natur, das für wahrscheinlicher zu halten, was mit der größten Zahl unserer vorherigen Beobachtungen am ähnlichsten ist; es steht aber jedem Wunder eine unendliche Zahl von Gegenzeugnißen entgegen. Deßwegen werden auch die angeblichen

Wun-

Wunder nur im Alterthume in der Kindheit des Menschengeschlechts und bey unwissenden barbarischen Nationen angetroffen. XII. Die Religion läßt sich nicht stützen auf Grundsätze der Vernunft. Man schließt aus dem Daseyn der Welt auf das Daseyn Gottes, wie von Wirkung auf Ursache. Schließen wir nun aus einer besondern Wirkung auf ihre Ursache, so müssen wir die Ursache jener proportionirt annehmen. Der Gottheit als Ursache der Welt können und dürfen also keine andere und keine größere Eigenschaften beygelegt werden, als welche sich aus der Welt, ihrer Wirkung, herleiten lassen. Ferner man darf nicht von der Ursache rückwärts schließen, und nicht ausser den Wirkungen, durch welche wir sie kennen, noch andere von ihr ableiten. Wennn wir das Letztere thun, so setzen wir uns selbst an die Stelle der Gottheit, und nehmen an, diese werde in jedem Falle dieselben Regeln beobachten, die wir uns an ihrer Stelle als vernünftig vorgeschrieben haben. Demungeachtet führt die Beobachtung des Laufs der Natur dahin, daß die Gottheit von ganz andern Principien und Maximen regiert wird. Es ist auch allen Regeln der Analogie zuwider, von unsern Zwecken und Handlungen auf die Bestimmungen eines höhern ganz von uns verschiedenen Wesens zu schließen. Endlich läßt sich aus der Wirkung die Ursache gar nicht er-

kennen; wir können also auch die Natur Gottes gar nicht aus der Beschaffenheit der Welt einsehen. Von einem Dinge läßt sich nur auf das andere schliessen, wenn beyde beständig mit einander verknüpft sind. Die Dinge aber, die Wirkungen Gottes seyn sollen, sind nicht so einzig, daß sie unter keiner uns bekanten Gattung begriffen werden könten. XIII So ungewiß die Existenz Gottes ist, so ungewiß ist die moralische Vergeltung der freyen Handlungen des Menschen in einem künftigen Zustande. Eine vergeltende Gerechtigkeit Gottes zeigt sich entweder schon in dieser Welt, oder nicht. Im erstern Falle ist sie befriedigt. Im andern Falle haben wir gar keinen Grund, der Gottheit Gerechtigkeit beyzumessen. Soll sich die göttliche Gerechtigkeit theils in dem gegenwärtigen, theils in dem künftigen Leben offenbaren, so haben wir keinen Grund, ihr einen grössern Umfang zuzuschreiben, als in welchem sie sich der Erfahrung zufolge äußert. Nach religiösen Hypothesen kann keine Belohnung oder Bestrafung gehofft oder gefürchtet werden, ausser was wir durch Erfahrung wissen.

§. 2029.

Es giebt nach Hume keinen unbedingten Skepticismus und keinen unbedingten Skeptiker, sondern nur einen relativen. Gleichwohl existiren keine untriegliche Principien, die durch sich selbst evident wären. Wenn sie existirten, so könten wir doch niemals über dieselben hinausgehen, ohne uns der Vermögen bedienen zu müssen, gegen welche wir schon mistrauisch geworden sind. Folgende Argumente scheinen alle Gewißheit und Ueberzeugung zu vernichten und zum Skepticismus zu leiten: I Zwischen Vernunft und Instinct waltet ein offenbarer Streit, und es gebricht an einem Kriterium, nach welchem er entschieden werden könte. Alle Menschen trauen nach einem natürlichen Instincte ihren Sinnen, und nehmen vor aller vernünftigen Untersuchung eine Welt ausser sich an. Die Philosophie widerlegt diesen Glauben. Die Sinne täuschen; es sind uns auch immer nur die Vorstellungen der Dinge gegenwärtig, nicht die Dinge selbst; ob die leztern wirklich ausser uns vorhanden sind, können wir nie erfahren; Instinct und Vernunft gerathen also hier in einen unaúflöslichen Widerstreit. Berkeley's Idealismus führt zum Skepticismus. Man kann auf der einen Seite ihn nicht widerlegen, und auf der andern ihm doch keinen Glauben ab-

abgewinnen. Hieraus kann nichts anders als Verwunderung über den Zustand der menschlichen Erkentniß, skeptisches Mistrauen und Unentschiedenheit entspringen. II Auch in Ansehung der Begriffe von Raum und Zeit geräth die Vernunft mit sich selbst und mit den Sinnen in Widerstreit. Dem gemeinen Menschenverstande sind diese Vorstellungen und die darauf gegründete Geometrie und Arithmetik klar und verständlich; durch die philosophische Untersuchung aber werden sie selbst und die Mathematik mit ihnen unbegreiflich und sich widersprechend. Der Raum ist in's Unendliche theilbar, und endlich im Punkte, in der Linie. Der Berührungswinkel zwischen einem Cirkel und seinem Tangenten unendlich kleiner, als jeder geradlinichte Winkel. Dies wird alles demonstrirt, und empört doch die Vernunft. Nicht anders verhält es sich mit dem Begriffe der Zeit. Hier ist eine unendliche Zahl von Zeittheilen, deren einer auf den andern folgt und ihn gleichsam verschlingt; die Vernunft begreift es nicht, aber sie kann es nicht widerlegen. Dies muß nothwendig Mistrauen der Vernunft gegen sich selbst erzeugen. III Der Begriff der Causalität entspringt lediglich aus der Gewohnheit und dem Instincte, und bestätigt den Skepticismus abermals, weil es sich hier zeigt, daß auch der Instinct täuschen könne. Hume war inzwischen dem übertrie-

be-

benen Skepticismus doch nicht günstig, eben weil er übertrieben ist, durch die Natur selbst in uns überwältigt wird, und keine Anwendung auf das wirkliche Leben leidet. Die Philosophie muß indeßen den Skepticismus so weit treiben, wie sie kann, und hernach ihn mäßigen und mit dem Menschenverstande in Harmonie zu bringen suchen. Der Skepticismus, welcher sich mit der menschlichen Natur und dem wirklichen Leben verträgt, besteht darin, daß wir überzeugt von der Schwäche des menschlichen Verstandes, von der Verwirrung und Verlegenheit desselben, bey unsern Untersuchungen bescheiden und vorsichtig sind; daß wir uns nur mit der Untersuchung solcher Dinge beschäfftigen, die die eingeschränkten Kräfte unsers Verstandes nicht übertreffen, d. i. solcher Dinge, die in dem gewöhnlichen Kreise der menschlichen Erfahrung und Thätigkeit liegen. Nur zweyerley Gegenstände lassen sich demonstriren, und von ihnen läßt sich auch allein nur eine Wissenschaft bilden, die Gegenstände der Geometrie und der Arithmetik. Die Elemente der Größen und Zahlen sind völlig gleichartig, und die Verhältniße derselben können genau und mit Gewißheit bestimt werden. Man täuscht sich aber, wenn man Wissenschaft und Demonstration auch von andern Gegenständen für möglich hält. Die Begriffe aller übrigen Dinge sind verschieden; die schärfste

Untersuchung bringt uns nicht weiter, als dahin, diese Verschiedenheit wahrzunehmen, und zu urtheilen, daß ein Ding nicht das andere sey. Alle andere Untersuchungen, die nicht auf Größen und Zahlen gehen, betreffen Thatsachen, die nicht demonstrirt werden können, weil von jeder Thatsache das Gegentheil möglich ist. Der Begriff der Nichtexistenz eines Dinges ist ohne Ausnahme eben so klar und deutlich, wie der Begriff der Existenz desselben. Es läßt sich daher die Existenz eines Dinges nur aus Gründen beweisen, die von seiner Ursache oder Wirkung hergenommen werden, und diese gründen sich allein auf Erfahrung, nach welcher wir aus einem Dinge auf das Daseyn eines andern schließen können. Hierauf beruhen alle moralische Schlüße und Untersuchungen, die entweder besondere oder allgemeine Facta betreffen. Die Naturphilosophie, Physik u. dgl. handeln von allgemeinen Factis einer ganzen Gattung. Von allgemeinen und besondern Factis zugleich handelt die Theologie, die auf Vernunft gegründet ist, soweit dieselbe durch Erfahrung unterstützt wird; wiewohl ihr bestes und solidestes Fundament der Glauben an die göttliche Offenbarung ist. Die Moral und die Kritik sind eigentlich keine Gegenstände des Verstandes, sondern der Empfindung, und wenn wir hierüber urtheilen, so kommen wir wieder auf Facta, auf die

die Uebereinstimmung der Menschen in diesen Puncten. Der Charakter von Hume's Skepticismus läßt sich nach dem Bisherigen sehr leicht bestimmen. Er fand in der sogenannten Vernunft nichts Festes und mit sich selbst Bestehendes, sondern ein einem schwankenden sinnlichen Instincte ähnliches Vermögen. Er bemerkte, daß die tiefern philosophischen Untersuchungen einen Widerstreit mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes zur Folge hätten; also unvermeidlich den Skepticismus herbeyführten, indem sie weder Ueberzeugung gewährten, noch auch widerlegt werden könten. Dieser Widerstreit schien sich ihm sogar in den elementarischen Begriffen der Mathematik zu offenbaren, der einzigen Wissenschaft, die er noch für einer Demonstration fähig hielt. Alle übrigen Wissenschaften hielt er für bloß empirisch; sie sind zufällig und ungewiß, soferne sie bloß auf dem Begriffe der Causalität beruhen, der seinen Grund in der Gewohnheit und im Instincte hat. Hume hatte inzwischen zu viel praktischen Sinn, um sich dem unbedingten Skepticismus ganz hinzugeben. Was er daran hauptsächlich tadelte, war, daß er zu nichts tauge, und sich auch mit unserer Natur nicht vertrage. Hieraus zog er denn die Maxime, daß man es mit einem gemäßigten Skepticismus halten müsse. Die abstracten Raisonnements über Verhält-

niße der Größen und Zahlen nimt man als gewiße Wissenschaften an. Eben so ist das empirische Raisonnement über das Daseyn und die Beschaffenheit von Gegenständen eine dem menschlichen Verstande angemessene und nützliche Beschäfftigung, wiewohl die daraus hervorgehenden Erkentniße stets unzuverlässig bleiben. Hingegen alle übrigen Untersuchungen laufen auf bloßen Wahn und Sophisterey hinaus.

Diese Darstellung der Hauptmomente des Humischen Skepticismus ist ein treuer Auszug aus Hume's Untersuchungen über die menschliche Erkentniß, so wie ihn Hr. Stäudlin in seiner Geschichte und Geist des Skepticismus geliefert hat. Der erste Theil des Tractats über die menschliche Natur enthält in der Hauptsache dasselbe. Sofern Hume den Ursprung und Grund des Begriffes der Causalität aus der Erfahrung herleitete, bezweifelte er die Nothwendigkeit desselben mit Recht, und sein Skepticismus war insofern völlig gegründet. Er hätte eben diesen Zweifel auf die übrigen synthetischen Grundsätze a priori ausdehnen können.

§. 2030.

§. 2030.

Die Vorstellungsart Hume's über das Daseyn Gottes, die Freyheit, und die moralische Vergeltung nach dem Tode, ist schon in dem Obigen erwähnt worden. Vorzüglich merkwürdig aber in seiner theoretischen Philosophie sind noch die Raisonnements, wodurch er die gangbaren Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu schwächen, und dagegen die Sterblichkeit derselben darzuthun suchte. Die Fortdauer der Seele ist als eine Thatsache zu betrachten, und hier können also allein Gründe entscheiden, die durch Erfahrung aus der Analogie der Natur hergenommen werden. Diese Analogie der Natur ist aber der Unsterblichkeit der Seele gar sehr entgegen. I Wenn zwey Dinge so genau und innig mit einander verbunden sind, daß allemal auf Veränderungen des einen verhältnißmäßige Veränderungen des andern erfolgen; so kann man nach aller Analogie schließen, daß die Zerstörung des einen auch die Zerstörung des andern nach sich ziehen werde. Eine solche innige Verbindung findet aber zwischen Körper und Seele statt, und es hat die Analogie demnach für sich, daß mit dem Tode des Körpers auch das Seelenwesen aufhören werde. Körper und Seele haben alles mit einander gemeinschaftlich; die Organe des erstern sind die Organe

 der

der andern; was jenen afficirt, afficirt auch diese, und umgekehrt; was jenen stärkt oder schwächt, stärkt oder schwächt auch diese; die Existenz des einen hängt also mit der Existenz der andern unzertrennlich zusammen. II Man giebt zu, daß die Seelen der Thiere sterblich sind; die thierischen Seelen sind aber den menschlichen so ähnlich, daß, was von jenen gilt, höchst wahrscheinlich auch von diesen gelten wird. III Nichts in der Welt bleibt in einem Bestande und dauert ewig. Alles, wenn es auch scheinbar noch so fest ist, verwandelt und verändert sich unaufhörlich. Selbst das Universum, so weit wir es kennen, zeigt Merkmale der Schwäche und der Auflösung. Es widerstreitet demnach abermals aller Analogie, daß eine einzelne Form, wie die menschliche Seele, die so großen Schwächen und Unordnungen unterworfen ist, unzerstörbar und unsterblich seyn sollte. IV Vor dem gegenwärtigen Leben, ehe unser Körper sich bildete, haben wir nichts von unserm Daseyn empfunden; es ist also wahrscheinlich, daß es nach dem Tode nicht anders seyn werde. V Wir sind gar nicht vermögend, uns von einem Zustande der Seele nach dem Tode irgend eine Vorstellung oder Begriff zu machen; es geht ein solcher Zustand über alle Analogie der Erfahrung hinaus; also fehlt es auch an allen Argumenten der Analogie, um einen solchen

chen Zustand zu beweisen. VI Die künftige Fortdauer der Seele nach dem Tode stimt auch gar nicht mit dem Instincte oder der natürlichen Vorstellungsart des Menschen zusammen. Wenige aufgeklärte Menschen glauben die Unsterblichkeit wirklich, wenn sie auch sich einbilden, dieselbe zu glauben. Auch gegen die metaphysischen und moralischen Argumente für die Unsterblichkeit der Seele streitet Hume, und erklärt sie für ungültig. Er behauptet, daß ein Geist eben so wohl als eine Materie in einem Augenblicke vernichtet werden könne. Für diejenigen, denen die Folgerung von der Sterblichkeit der Seele aus philosophischen Gründen anstößig seyn könte, sagt er: "Es ist eine Herabwürdigung für die Philosophie, deren souveraine Autorität überall anerkannt werden sollte, daß man ihr bey jeder Veranlassung die Verbindlichkeit einer Apologie für ihre Schlüße auflegt, in Beziehung auf jede Wissenschaft oder Kunst, die sich etwa dadurch beleidigt wähnt. Dies erinnert an jenen König, den seine Unterthanen des Hochverraths anklagten. Es giebt nur eine Veranlassung, wo es der Philosophie nothwendig und auch rühmlich ist, sich zu rechtfertigen, wenn nehmlich die Religion durch sie im geringsten beleidigt scheint, deren Rechte ihr so theuer sind, als ihre eigenen, und im Grunde mit diesen dieselben sind." So giebt denn Hume auch ausdrücklich zu, daß

nichts

nichts mehr beweist, wie vielen Dank der Mensch der göttlichen Offenbarung schuldig sey, als daß sie die große und wichtige Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele lehrt, von der wir auf keine andere Art vergewißert werden können.

x

Essays on suicide and the immortality of the Soul. By the late *David Hume*; London 1789. Vgl. Treatise of human nature p. 201. 404 ff.

§. 2031.

Bey dem Unglauben Hume's an Unsterblichkeit der Seele und an eine moralische Vergeltung nach dem Tode ist nicht zu verwundern, daß er auch den Selbstmord vertheidigte. Dieser ist nach ihm keine Verletzung einer Pflicht weder gegen Gott, noch gegen Andere, noch gegen uns selbst. I Es ist keine Verletzung der Pflichten gegen Gott. Die Erhaltung und die Wirksamkeit aller Dinge, eines jeden in seiner Art, ist von Gott durch allgemeine und unabänderliche Gesetze bestimt worden. Jedes lebende Geschöpf hat körperliche und geistige Kräfte, wodurch es sich in der Lebensart erhält, die seine Natur mit sich bringt. Die verschiedenen Principien der ma-

te-

teriellen und thierischen Welt wirken in einander, so daß sie einander entweder hindern oder befördern. Dies bewirkt beym ersten Blicke eine scheinbare Unordnung, die aber genauer betrachtet als eine desto größere Ordnung und Harmonie erscheint. Jedes Ding wird durch die ihm gleich anfangs mit seiner Natur gegebnen Gesetze regiert, nicht durch unmittelbare einzelne Einwirkungen Gottes, und in der Regierung aller Dinge durch die allgemeinen Gesetze derselben besteht die göttliche Vorsehung. Denn man kann alle Dinge und alle Begebenheiten Wirkungen der göttlichen Vorsehung nennen, sofern sie von den Kräften der Dinge und den allgemeinen Gesetzen abhangen, wodurch diese regiert werden, und von welchen Gott der Urheber ist. Die Elemente und die übrigen leblosen Dinge in der Welt äußern ihre Thätigkeit nach den ihnen eingepflanzten Gesetzen, ohne alle Rücksicht auf die besondere Lage und die Bedürfniße der Menschen. Die Menschen sind ihrem eigenen Urtheile und ihrer Wahl in ihren Thätigkeiten überlassen, und können ihre Kräfte nach Willkühr zu ihrem Vergnügen und ihrer Erhaltung anwenden. Wie könte also ein Mensch, der um der Noth und dem Elende zu entgehn, die natürliche Furcht vor dem Tode überwindet, und sich selbst das Leben nimt, einen Eingriff in die Rechte der Vorsehung thun, die Ordnung des

Weltalls stören, und dadurch eine Pflicht gegen Gott übertreten, da er lediglich von den Kräften freyen Gebrauch macht, die ihm verliehen sind, nach Gesetzen, die in seiner Natur liegen? denn wenn die Naturgesetze es nicht zuließen, daß der Mensch sich tödtete, würde er es auch nicht thun können. Daß Gott sich die Disposition über das Leben des Menschen vorbehalten habe, und die Erhaltung des Lebens also von den allgemeinen Gesetzen der Begebenheiten in der Welt eximirt sey, kann man nicht annehmen, weil die Erfahrung das gerade Gegentheil lehrt. Das Leben der Menschen steht unter denselben Gesetzen, wie das Leben der Thiere, unter den Gesetzen der Materie und Bewegung überhaupt. Ein Blitz, ein Gift, ein einstürzendes Gebäude wird einen Menschen eben so tödten, wie ein anderes geringfügiges Thier. Ungewitter, Ueberschwemmungen u. dgl. tödten und verheeren alles ohne Unterschied. Daß der Mensch durch einen Selbstmord einen Eingriff in die Gesetze des Weltalls thue, und die Ordnung ihrer Wirkungen störe, ist eigentlich eine ungereimte Behauptung. Jedes Thier ist in der Aeusserung seiner Kräfte seiner eigenen Klugheit und Fähigkeit überlassen, und ändert in seiner Wirksamkeit allemal, so weit seine Kräfte reichen, die Wirkungen der dasselbe umgebenden Natur. So ändert auch jede freye Handlung des

Men-

Menschen, jede Bewegung desselben, etwas in der materiellen Natur ab, auf welche sie wirkt. Demnach da die allgemeinen Gesetze der Natur in ihrem Laufe ohnehin einander stören, so kann es auch kein Verbrechen seyn, ihre Wirkungen durch den Selbstmord zu hindern. Das Leben des Menschen, sagt Hume, ist nicht wichtiger, als das Leben einer Auster. Gott hat die Disposition über dasselbe einmal der menschlichen Klugheit unterworfen, und uns selbst in die Nothwendigkeit gesetzt, darüber zu bestimmen, was wir für gut finden. Hat sich der Allmächtige das Recht der Disposition über unser Leben vorbehalten, so ist es ein eben so großes Verbrechen, für die Erhaltung desselben zu sorgen, als es zu zerstören. Wenn ich einem Steine ausweiche, der auf mein Haupt zu fallen droht, so thue ich einen Eingriff in den Lauf der Natur, und in die Disposition des Allmächtigen über mein Leben. Es würde kein Verbrechen seyn, die Donau oder den Nil von ihrem Laufe abzuleiten, wenn ich es könte; warum sollte es ein Verbrechen seyn, wenige Unzen Blut aus ihren natürlichen Canälen in andere zu leiten. Der Selbstmörder murrt darum nicht immer gegen die Vorsehung, wenn er sich das Leben nimt. Er fühlt, daß er unglücklich sey, und daß die Fortsetzung seiner Existenz weiter keinen Reiz für ihn habe; übrigens dankt er der Vorsehung für das ge-

nosse-

nossene Gute, und besonders für das Vermögen, das sie ihm gab, sich itzt von der drückenden Bürde des Lebens entledigen zu können. Gesetzt, daß der Mensch das Vermögen, sich selbst zu entleiben, nicht hätte, so würde er weit mehr Gründe haben, die Vorsehung einer Grausamkeit wegen anzuklagen, weil er hierdurch genöthigt wäre, ein Leben voll Schmerzen und Elend, oder mit Schande beladen, fortzuschleppen, ohne daß er im Stande wäre, sich desselben zu entledigen. Man lehrt sonst, der Mensch solle mit der Vorsehung zufrieden seyn, wenn ihn etwa durch die Bosheit seiner Feinde ein Uebel trifft. Man lehrt, daß die Handlungen der Menschen eben sowohl als Wirkungen in dem allmächtigen Schöpfer ihren Grund haben. Wenn also Jemand sich selbst umbringt, so verliert er sein Leben eben so wohl durch eine Wirkung der Gottheit, als wenn er von einem wilden Thiere zerrissen oder durch eine Krankheit getödtet wäre. Wenn man von dem Menschen verlangt, daß er die zufälligen Uebel standhaft und geduldig ertragen, und sich ohne Murren unter den Willen der Vorsehung fügen soll; so verlangt man damit nicht von ihm, daß er nicht diejenigen Mittel anwende, die die Klugheit ihn lehrt und die in seiner Gewalt sind, um jene Uebel zu vermeiden, oder sich davon zu befreyen. Es ist aber kein Grund da, warum man gerade

Ein Mittel durchaus nicht wählen dürfe. Ist der Selbstmord ein Mittel, dem Elende zu entgehen, warum soll man dieses Mittel nicht andern vorziehen, oder nicht gebrauchen, wenn es das einzige übrige zu seyn scheint? II Durch den Selbstmord verlezt der Mensch auch die Pflicht gegen sich selbst nicht. Schwerlich hat Jemand sich jemals selbst das Leben genommen, so lange es noch für ihn irgend einen Werth hatte. Unfälle, Krankheiten und Gebrechen, hohes Alter, können das Leben zu einer unerträglichen Bürde machen, daß selbst die Vernichtung dem Menschen wünschenswerther scheint, als eine solche Bürde länger zu tragen. Auch ist die natürliche Furcht vor dem Tode zu groß, als daß geringfügige Ursachen einen Menschen zur Selbstentleibung bewegen können. Selbstmörder, die bey einer glücklichen äußern Lage, bey einer scheinbaren Gesundheit, den letzten Schritt der Verzweifelung thaten, waren entweder nicht so glücklich, als sie andern mit ihren wirklichem Verhältniße und Zustande unbekanten Personen zu seyn schienen, oder waren auch nicht gesund, und ihr Selbstmord war eine Folge eines krankhaften Gemüths und Temperamentszustandes, der ihnen alle Freuden des Lebens vergiftete. Ist der Selbstmord ein Verbrechen, so können wir allein durch Freyheit dazu angetrieben werden; ist er kein Verbrechen, so sollten uns Klug-

heit und Muth dazu antreiben, uns von der Last unsers Daseyns zu befreyen, wenn diese gar zu drückend und peinlich wird. Wer sich auf diese Weise entleibt, wird dadurch sogar nützlich, indem er ein Beyspiel giebt, das, wenn es allgemein nachgeahmt würde, jedem Menschen seinen Antheil an wirklichem Lebensglücke sicherte, hingegen ihn von aller Gefahr des Elends befreyte, weil es nur auf seinen Willen ankäme, sich demselben in jedem Augenblicke zu entziehen. III Durch den Selbstmord werden auch die Pflichten gegen andere und gegen die Gesellschaft nicht verletzt. Der Selbstmörder beleidigt die Rechte der Gesellschaft nicht; er fügt ihr gar keinen Schaden zu; er hört nur auf, ihr Gutes zu thun, und wenn dieses ein Unrecht ist, so ist es eines von der geringsten Gattung. Ferner die Verbindung Jemandes mit der Gesellschaft beruht auf einem wechselseitigen Interesse. Man soll nur das Interesse der Gesellschaft befördern, sofern man ihr Wohlthaten verdankt. Indem man sich aber der Gesellschaft ganz entzieht, hören die Wohlthaten dieser, und folglich auch die Verbindlichkeit zu Gegenleistungen auf. Sollte auch diese Verbindlichkeit fortdauern, so hat sie doch eine bestimte Grenze. Die Gesellschaft kann nicht fodern, daß Jemand ihr einen kleinen Nutzen schaffe, wenn er sich selbst dadurch einen großen Schaden zuzieht; daß er eine

elen-

elende armselige Existenz fortsetze, weil das Publicum davon einen kleinen Gewinn hat. Man darf wegen Alters oder Krankheit ein Amt aufgeben, und die übrige Zeit des Lebens damit hinbringen, sich gegen die herandringenden Uebel zu verwahren, oder sich die Ertragung derselben zu erleichtern. Warum sollte man nicht seinem Elende auf einmal ein Ende machen dürfen, wenn der Gesellschaft dadurch weiter kein sonderlicher Nachtheil zugefügt wird? Nun nehme man vollends an, daß Jemand gar nichts mehr für das Interesse der Gesellschaft zu thun vermag; daß er der Gesellschaft zur Last ist; daß er Andere hindert, ihr nützlich zu seyn; in diesem Falle ist es offenbar nicht nur unschuldig, auf das Leben Verzicht zu thun, sondern es ist sogar verdienstlich. In einer solchen Lage aber befinden sich gerade die meisten Menschen, die zum Selbstmorde sich bewogen glauben.

Die Gründe Hume's für die Sterblichkeit der Seele hangen theils mit seiner Philosophie überhaupt zusammen, theils beruhen sie auf der Voraussetzung des Materialismus, der doch nicht erwiesen werden kann. Daraus, daß wir vor diesem gegenwärtigen Leben kein Bewußtseyn der Existenz hatten, folgt nicht, daß, nach ihm derselbe Fall eintreten werde. Wir können ferner auch keine Vorstellung von einem Zustande der Seele nach dem Tode ha-

 ben;

ben; aber dies macht die Wirklichkeit desselben nicht unmöglich. — Was Hume zur Vertheidigung des Selbstmordes sagt, scheint sehr plausibel, und folgt ganz consequent aus seinen Moralprincipien. Es kann aber, so wie diese, sehr bündig widerlegt werden. Ich habe übrigens seine Raisonnements über Unsterblichkeit und den Selbstmord zusammengestellt, weil er selbst sie mit einander in Verbindung gesetzt hat. Vgl. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. II S. 215 ff.

§. 2032.

Nicht minder original, als Hume's theoretische Philosophie, ist auch seine praktische. Er erkennt das Daseyn einer Moralität bey dem Menschengeschlechte als Thatsache an. Der Unterschied zwischen den Empfindungen des physisch Angenehmen oder Unangenehmen und des moralisch Guten oder Bösen ist ganz unleugbar. Es komt also darauf an, die letzten Gründe der Sittlichkeit zu erforschen und zu bestimmen. Hume bemüht sich zuvörderst zu zeigen, daß die Principien der Sittlichkeit nicht in der **Vernunft**, und auch nicht in der **Selbstliebe** zu suchen sind. Das Princip der Moral ist ein thätiges, die Vernunft aber ein unthätiges Princip; ein thätiges Princip kann aber

aber nicht auf ein unthätiges gegründet werden. Verstand und Vernunft äussern sich auf eine zwiefache Weise. Sie haben entweder mit Demonstrationen zu thun, mit bloßen Ideen, oder mit Gegenständen und deren Verhältnißen; folglich können sie auf die Handlungen gar nicht einwirken. Die Vernunft bleibt beym Demonstriren immer im Reiche der Ideen; Handlungen sind aber etwas Wirkliches, und sofern der Wille Handlungen bestimmen soll, muß er in die Wirklichkeit übergehen. Es giebt zwar abstracte Wissenschaften z. B. die Mathematik, die auf das wirkliche Leben großen Einfluß haben; aber doch nicht dadurch, daß sie unmittelbar den Willen bestimten, sondern daß sie die Wahl der Mittel und das Urtheil des Menschen bey seinen Handlungen leiten. Auch sofern sich die Vernunft mit Gegenständen und deren Verhältnißen beschäfftigt, wirkt sie doch nicht unmittelbar auf den Willen ein. Dasjenige, wodurch ein Gegenstand auf unsern Willen wirkt, ist immer Etwas, weshalb wir ihn begehren oder verabscheuen; er muß mit irgend einer Begierde oder Leidenschaft in Verknüpfung stehn. Die Vernunft kann also durch Betrachtung der Gegenstände und der Verhältniße derselben nicht anders den Willen bestimmen, als wenn sie Gegenstände, die wir begehren oder verabscheuen, uns anders kennen

nen und beurtheilen lehrt. Finden wir aber an den Objecten keine Eigenschaften, welche die Begierde oder den Abscheu erwecken; so ist auch das Urtheil der Vernunft über ihre Beschaffenheiten und Verhältniße für den Willen völlig gleichgültig. Die Vernunft bestimt demnach den Willen keinesweges unmittelbar. So wie sie aber zunächst keinen Willensact erzeugen kann, so kann sie auch keinen verhüten. Was sie hier thun kann, ist wiederum, daß sie den Gegenstand der Begierde oder Leidenschaft in einem andern Lichte erscheinen läßt, und es komt nun auf die Stärke oder Schwäche der Leidenschaft an, ob sie durch die Erkentniß der Vernunft von dem Gegenstande abgeändert wird, oder nicht. Hume leugnete daher den wahren und eigentlichen Widerstreit zwischen der Vernunft und den Leidenschaften. Die letztern sind vielmehr die herrschenden Principien für den Willen, und die Vernunft dient. Jede Leidenschaft ist ein besonderes ursprüngliches Daseyn für sich, das mit der Vernunft gar nicht im unmittelbaren Verhältniße steht. Der Vernunft kann aber nichts widerstreiten, als was sich auf sie bezieht, und also in unmittelbarem Verhältniße mit ihr ist; nun beziehen sich auf die Vernunft lediglich die Urtheile über das Wahre und Falsche, nicht aber die Leidenschaften; also können die Leidenschaften auch nicht mit der Vernunft im Wider-

strei-

streite seyn. Es kann zwar von einer unvernünftigen Handlung die Rede seyn; jedoch nur in der Bedeutung, daß entweder die Leidenschaft gewiße Dinge voraussetzt, die nicht existiren, oder daß sie die unrechten Mittel für den Zweck wählt. Will ich eine Leidenschaft unvernünftig nennen, so muß sie mit einem Urtheile begleitet seyn, und dann ist doch nur das Urtheil unvernünftig, nicht die Leidenschaft. Die Vernunft mag also immerhin dadurch, daß sie uns Wahrheit und Irrthum kennen lehrt, uns von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit überzeugen, und dies mag die Folge haben, daß der Wille sich zu der Handlung bestimt, oder nicht bestimt. Ein unmittelbares moralisches Wohlgefallen oder Misfallen an der Handlung kann die Vernunft als solche nicht erzeugen. Demnach der Grund der Moralität der Handlungen liegt nicht darin, daß sie mit der Vernunft übereinstimmen. Dazu komt, daß die Vernunft wohl letzte Zwecke der Handlungen erkennen und empfehlen, aber den Grund derselben nicht einsehen kann; dieser ist immer in einem Gefühle ausserhalb der Vernunft anzutreffen. Das Princip der moralischen Empfindungen und Ideen läßt sich auch nicht aus der Selbstliebe herleiten, wie mehrere Moralisten zu thun versucht haben. Man sucht hier auf die künstlichste Art solche menschliche Neigungen,

 die

die nicht mit der Selbstliebe verträglich sind, z. B. die Neigung zur Freundschaft, auf sie zurück zu führen, und als einen Zweig von ihr darzustellen. Inzwischen ist doch hier die Künsteley in die Augen fallend, und die unverkennbar in der menschlichen Natur vorhandenen Triebe der Großmuth, des Wohlwollens, der Freundschaft, der Liebe, der Dankbarkeit, des Mitleidens, sind dem Systeme des Eigennutzes, das aus der Selbstliebe als Principe der Moral hervorgeht, geradezu entgegen. Es mögen den Aeusserungen dieser Triebe auch eigennützige Empfindungen beygemischt seyn; sie sind darum nicht aus dem eigennützigen Triebe zu erklären; und daß es keine reine Großmuth, kein reines Wohlwollen ohne alle Beymischung des Eigennutzes gebe, läßt sich niemals erweisen.

§. 2033.

Es komt zunächst auf die Frage an, ob unsere moralischen Urtheile Ideen oder Impressionen sind? Zu den Ideen können sie nicht gehören, da vorher gezeigt ist, daß die Vernunft als das Vermögen der Ideen nicht das Princip der Moralität enthalte. Sie müssen folglich Impressionen seyn. Diese morali-

lischen Impressionen unterscheiden sich aber offenbar und wesentlich von den Empfindungen des Eigennutzes. Das moralische Urtheil bestimt die Tugend als einen absoluten Zweck; sie ist begehrenswerth um ihrer selbst willen, nicht um irgend eines andern Interesse willen; sie gewährt durch sich selbst Befriedigung; es muß also ein inneres Gefühl im Menschen geben, welches durch sie afficirt wird, und vermöge deßen wir Gutes und Böses von einander unterscheiden. Dieses ist denn ein angebohrnes moralisches Gefühl, das unsere Urtheile über den Werth der freyen Handlungen bestimt, und in Ansehung derselben leitet; das unsre bloß physischen Thätigkeiten, unsere physischen Leiden und Freuden zu moralischen erhöht, und das mit dem Gefühle der Schönheit, der Harmonie, welches uns die Natur gab, analog ist. Jener moralische Sinn ist gar keine Erkentniß oder Meynung; er ist eine Empfänglichkeit für Empfindungen des Angenehmen oder Unangenehmen bey den freyen Handlungen, die nicht durch unser eigenes Interesse bestimt werden. Wir empfinden auf gleiche Weise das Regelmäßige, Harmonische, Schöne; es ist ein unmittelbares Vergnügen, was uns hierdurch gewährt wird, ohne daß wir mathematische Kentniße vom Ebenmaaße hätten, oft ohne daß wir deutliche Begriffe davon haben, was die Gegenstände

jener Empfindungen sind oder seyn sollen. Was unsere Neigungen befriedigt, oder ihnen entgegen strebt, erregt ein natürliches Wohlgefallen oder Misfallen, und ist für uns gut oder böse. Vermöge der Natur des moralischen Gefühls muß es also auch ein moralisches Gut, und ein moralisches Böse geben. Jenes heißt Tugend, dieses Laster. Alle diejenigen freyen Handlungen sind tugendhaft oder lasterhaft, die dem moralischen Sinne ein unmittelbares Wohlgefallen oder Misfallen erwecken; nur in Beziehung auf den moralischen Sinn erhalten die Begriffe von Tugend und Laster ihre Realität; jenes Wohlgefallen oder Misfallen sind einfache Empfindungen, wovon sich weiter keine Gründe angeben lassen. Was dem moralischen Sinne Befriedigung und Wohlgefallen gewährt, kann nichts anders als **Wohlthätigkeit** seyn, deren Quelle **Wohlwollen** ist; hingegen wird ein Misfallen des moralischen Sinnes erregt, wenn die Gesinnungen und Handlungen eines Menschen das Gegentheil der Wohlthätigkeit, Selbstsucht, Eigennuß, Schadenfreude ausdrücken, und folglich aus einer dem Wohlwollen entgegengesetzten Neigung fließen. Es kann keine Handlung moralisch gut oder böse seyn, die sich nicht auf andere vernünftige Wesen bezöge. Der fromme Einsiedler muß wenigstens seine Tugenden in Beziehung auf Gott denken und ausüben, weil sie

sonst

sonst alle Bedeutung verlieren würden; zum mindesten keine moralische Handlungen wären. Handlungen des Muths ohne alle Hinsicht auf Nutzen für die menschliche Gesellschaft sind Thorheiten. Die Klugheit, die Gerechtigkeit, soferne sie bloß auf ein Privatinteresse abzwecken, nicht auf das Wohl der menschlichen Gesellschaft, sind keine Tugenden, und werden auch nicht dafür gehalten. Nach dem Bisherigen läßt sich also der Begriff der Tugend überhaupt folgendermaßen bestimmen: Die Tugend ist eine Eigenschaft des Geistes, welche dem Zuschauer den angenehmen Genuß des Wohlwollens giebt. Sie ist eine Bestimmung unserer Natur, Andern wohlzuthun, und da diese Bestimmung in dem moralischen Gefühle liegt, so kann dasselbe auch ein Trieb des Wohlwollens genannt werden. Hume sucht nun das Daseyn des moralischen Gefühles, und daß durch dasselbe alle Tugend bestimt werde, durch Thatsachen aus der Erfahrung zu beweisen und zu erläutern. Eltern wünschen und befördern die Glückseligkeit ihrer Kinder unabhängig von ihrem eigenen Interesse; es ist Liebe, ein Trieb des Wohlwollens, welcher sie dazu antreibt, und der aller Selbstliebe vorgeht, allem Eigennutze Troz bietet. Gerade so verhält es sich mit allen Eigenschaften, welche das persönliche Verdienst Jemandes begründen; es müssen Eigenschaften seyn, die der Gesellschaft nützen, und

und von uneigennützigem Wohlwollen ausgehen, oder sich doch damit vertragen. Sind jene Eigenschaften noch überdem mit Macht und Hoheit verbunden, so scheint der Besitzer derselben über die menschliche Natur erhaben zu seyn und sich der Gottheit zu nähern. Ein Staatsmann kann ausgezeichnete Talente, sehr viel Einsicht, Muth und Glück haben; das wird den Neid und die Bosheit Anderer gegen Ihn rege machen; verbindet er aber hiermit einen uneigennützigen wohlwollenden Charakter, so wird der Neid verstummen müssen, und die Bosheit wird vergeblich ihm entgegen wirken. Je höher das Wohlwollen steigt, je größer der Umfang seiner Gegenstände ist, desto größer ist auch die Tugend desjenigen, der jenes Wohlwollen besitzt. Das moralische Gefühl beschränkt sich also nicht allein auf die engern und nähern Verbindungen der Menschen unter einander; sondern es umfaßt das ganze Menschengeschlecht. Hieraus fließt jedoch nicht, daß dieses Wohlwollen gegen alle Menschen einen gleichen Grad haben müsse; vielmehr es steigt oder kann steigen, je näher und enger die Verhältniße sind, in welchen Menschen mit einander stehn. Wohlwollen gegen uns selbst, gegen unsere Verwandte, rührt uns mehr, als Wohlwollen gegen Fremde, und die Natur selbst macht die Einrichtung nothwendig, daß man seinen nächsten

Ver-

Verwandten und Freunden eher und in grö- ßerem Maaße Wohlwollen beweist, als Andern. Man könte daran Anstoß nehmen, daß nach diesem Moralsysteme l ein Gefühl, eine Neigung, ein Instinct, als das Princip der Tugend aufgestellt wird. Man meynt, die Würde der Tugend werde dabey geschmälert, wenn sie nicht als ein Werk der Vernunft erscheine. Es läßt sich hierauf antworten, daß man die Aeusserungen der verschiedenen Seelenfähigkeiten nicht mit einander verwechseln und verwirren müsse. Die Vernunft kann und soll bloß Mittel lehren zur Erreichung eines Zwecks; der letzte Zweck aller Thätigkeit der Menschen ist die Glückseligkeit; und was zur Glückseligkeit gehört, kann nur der Instinct lehren. Wirft man dem moralischen Gefühle als Principe der Moral vor, daß die aus demselben fließenden Handlungen nicht durch Klugheit und Wahl bestimt werden; so trift eben dieser Vorwurf das Princip der Selbstliebe. Die Vernunft muß eben sowohl die Mittel der allgemeinen als der besondern Glückseligkeit aufsuchen; es muß also in jedem Falle ein Instinct vorhergehen, oder eine Neigung, ein Gefühl, wodurch die Vernunft zu jener Forschung angetrieben wird, und darin liegt nichts widersprechendes. Bey allem dem, was sich für die Existenz des moralischen Gefühles sagen ließ, leugnete Hume doch nicht,

daß

daß in der Art und Weise, wie sich dasselbe äussere, eine sehr große Verschiedenheit bey verschiedenen Menschen und Völkern statt finde. So haben die Menschen höchst verschiedene Begriffe von Glückseligkeit, von dem physischen Gute, und von den Mitteln, dasselbe zu erlangen. In einem republicanischen State, wo die Bürger muthvoll, an Freyheit gewöhnt, und gleichgültig gegen den Krieg sind, werden Empörungen zur Behauptung der Freyheit wohlthätig scheinen, und also durch das moralische Gefühl als moralischgut gerechtfertigt werden; anstatt daß die gebeugten feigherzigen Unterthanen in einem despotischen State auch nach ihrem moralischen Gefühle darin etwas Moralisch Böses erkennen. II Die Nachrichten der Reisebeschreiber von den Grausamkeiten, die einzelne Wilde und Stämme der Wilden gegen einander und gegen Fremde ausüben, und wozu sie gleichsam durch einen Naturtrieb bestimt zu werden scheinen, weil ihnen jene Grausamkeiten wo nicht Vergnügen, doch auch keine unangenehme Empfindungen verursachen, scheinen auch der Meynung von dem Daseyn eines ursprünglichen moralischen Gefühls in der menschlichen Natur zu widerstreiten. III Ein Einwurf gegen das moralische Gefühl läßt sich auch hernehmen von der Verschiedenheit der Systeme. Das moralische Gefühl fodert nehmlich allgemeine Glückselig-

keit

keit. Nun ist es aber nicht bloß möglich, sondern auch der Erfahrung gemäß, daß verschiedene Menschen und Gesellschaften verschiedene Meynungen über die Mittel zur Glückseligkeit hegen. Diejenigen, die nicht mit einander übereinstimmen, werden die ihnen entgegenstehenden Parteyen in ihrer Thätigkeit stören, sie wohl gar anfeinden und verfolgen, und zwar dies alles nach einem Principe des Wohlwollens, weil sie durch ihr Benehmen die allgemeine Glückseligkeit zu befördern wähnen. Sonach ließen sich selbst die barbarischsten und abscheulichsten Religionskriege aus dem moralischen Gefühle einer jeden Partey rechtfertigen. Es läßt sich auf diese Einwürfe Folgendes erwiedern: I Bey den Begriffen von moralischer Würdigkeit, wenn sie auch noch so verschieden und entgegengesetzt sind, liegt doch allemal das Princip des Wohlwollens zum Grunde. Das moralische Gefühl billigt allemal die wohlwollende Absicht, wenn und wo es dieselbe antrifft. Nun aber kann die Vernunft sich in ihrem Urtheile über jene Absicht irren, und dann irrt auch das moralische Gefühl, welches die Absicht billigt, ohne darum seine Natur zu verändern. II Wilde oder andere brutale Menschen können durch die Heftigkeit ihrer Triebe und Leidenschaften angereizt Grausamkeiten begehn. Dieses beweist aber nichts gegen das Daseyn des moralischen Gefühls. Es

be-

beweist nur, daß auch andere Motive auf den Willen einwirken, und nicht die Neigung des Wohlwollens allein. Werden grausame Handlungen in einem Volke allgemein für recht und gut gehalten, so wird doch das Urtheil des Volks durch einen Schein der Wohlthätigkeit der Handlungen bestimt, und daher rührt denn der allgemeine Irrthum. So kann es für rechtmäßig gehalten werden, schwache krüppelhaft gebohrne Kinder unmittelbar nach der Geburt auszusetzen und umkommen zu lassen. Das Gesetz, das die Aussetzung solcher Kinder gebietet oder zuläßt, beruht aber doch immer auf dem Princip des Wohlwollens. Man glaubt, daß ein solches Verfahren für den Stat im Ganzen eine Wohlthat sey. III Parteyen und Secten in Ansehung der Moralität und Religion sind überhaupt der Tugend hinderlich. Jede handelt nach ihrem moralischen Gefühle, aber sie kann sich in ihrem Urtheile irren, und sofern sie nun intolerant ist, wird ihr Verfahren lasterhaft. Inzwischen hat man doch noch kein Beyspiel, daß ein Mensch, oder Religionsparten aus bloßer Schadenfreude, ohne alles Interesse der Selbstliebe oder des Nutzens für Andere, böse und grausam gehandelt hätte. IV Die Natur hat auch noch andere Gefühle in den Menschen gelegt, welche die Aeusserungen des moralischen Gefühls leiten und verstärken. Dergleichen

sind

sind das Ehrgefühl, das Gefühl der Dankbarkeit und des Mitleidens. Die gute Meynung, welche Andere von uns haben, und die Achtung, welche sie uns zufolge derselben beweisen, macht uns ein natürliches Vergnügen auch ohne Rücksicht auf irgend einen anderweitigen Vortheil. Die Ehre hält der Mensch für ein unmittelbares Gut; die Schande für ein unmittelbares Uebel. Der Mensch wird also auch in moralisch guten Handlungen Ehre suchen, eben wegen des Vergnügens, das ihm diese gewährt, und aus demselben Grunde wird er das Laster meiden, weil es ihm Schande zuzieht. Nicht minder erweckt die Dankbarkeit dem Wohlthäter, und wenn dieser auch noch so roh ist, eine angenehme Empfindung. Er wird also wohlthun, um dieses Vergnügens desto öfter und desto stärker zu genießen. Das Mitleiden ist freylich an und für sich ein unangenehmes Gefühl; aber gerade weil es dies ist, so weckt es die Betriebsamkeit des Menschen, um den Gegenstand des Mitleidens in eine solche Lage zu bringen, die jene peinliche Empfindung nicht mehr nach sich zieht. Indeßen komt es hier nicht bloß darauf an, uns selbst vom Gefühle des Mitleidens zu befreyen; denn hierzu würde es leichtere Mittel geben, als das ist, einem Leidenden zu helfen; sondern das Mitleiden führt wirklich zu der moralisch guten That, den Leidenden seinem Elende zu entziehen.

Bey dieser Darstellung des moralischen Gefühls, als Princips der Moralität nach Hume's Systeme, hab ich zugleich manche Ideen Hutcheson's benutzt, welcher dasselbe Princip in seinem Moralsysteme zum Grunde gelegt, und es nur weiter ausgeführt und angewandt hat. Vgl. *Henrici's* kritischen Versuch über den höchsten Grundsatz der Sittenlehre I. p. 147. So sehr sich Hume's und Hutcheson's Meynung beym ersten Blicke empfiehlt, und soviel sie auch dafür beyzubringen gewußt haben; so ist sie doch schlechterdings nicht haltbar; wiewohl sie eigentlich nur aus einem Misverstande des wahren Moralprincips entsprungen ist. Es giebt zwar gewiße edlere Neigungen und Leidenschaften im Menschen, deren Einfluß auf den Willen Handlungen hervorbringt, welche der Tugend ähnlich sind, oder auch die echte Tugend ausserordentlich begünstigen und erleichtern. Dies scheint die erwähnten englischen Moralisten auf ihre Idee von einem ursprünglichen moralischen Gefühle, das Grund aller Moralität sey, geleitet zu haben. Allein diese Neigungen an sich selbst können doch immer einem Charakter, der durch sie regiert wird, noch keinen sittlichen Werth verleihen. Es kann Jemand in hohem Grade und aus wahrem Wohlwollen wohlthätig seyn, und diese seine Wohlthätigkeit dennoch nicht von der Vernunft für Tugend erkannt werden. Ferner ist auch das Princip des Wohlwollens zu unbestimt, als daß sich die Pflicht in einzelnen Fällen darauf gründen ließe. Bezieht man die-

dieses Princip auf das Wohl des Ganzen, soll es Gemeingeist, allgemeine Menschenliebe seyn, so ist es keinesweges ein natürlicher, sondern ein künstlicher Trieb, der erst durch Cultur der Veruunft entsteht, und diese nothwendig voraussetzt. Der wirkliche Trieb des Wohlwollens, wie er in der menschlichen Natur enthalten ist, scheint sich sogar mit der allgemeinen Menschenliebe nicht einmal zu vertragen. Er beschränkt sich auf die Individuen, mit denen wir in Verwandtschaft oder sonst in näherer Verbindung sind, und verliert seine Wirksamkeit in eben dem Grade, je entfernter von uns der Kreis der menschlichen Gesellschaft wird, in deßen Mittelpuncte wir uns befinden. Die Natur aller sinnlichen Neigungen des Menschen bringt es mit sich, daß sie nur auf ein bestimtes und gegenwärtiges, nicht auf ein unbestimtes und entferntes Object gerichtet sind. Einen Verwandten, einen Freund, einen Nachbar, einen Landsmann aus einer unglücklichen Lage gerettet zu haben, befriedigt den Trieb des Wohlwollens unverhältnißmäßig mehr, als irgend eine überhaupt patriotische, oder gar weltbürgerliche Handlung. Wenn Gemeingeist, allgemeine Liebe, entstehen sollen, so müssen diese ein anderes höheres Princip in der Vernunft haben, das dem zu beschränkten natürlichen Triebe des Wohlwollens entgegen zu wirken vermag, und die enge Sphäre desselben erweitert. Wenn also Hume und Hutcheson das Princip des Wohlwollens nur dann als eigentliches Princip der Moralität anerkannten, wo es in Beziehung auf die mensch-

menschliche Gesellschaft überhaupt seine Wirksamkeit beweist, so verkannten sie den natürlichen Trieb des Wohlwollens, indem sie ihm eine solche Wirksamkeit zutrauten, so weit er bloß natürlicher Trieb oder Instinct ist. Sie scheinen auch hier oft mit sich selbst im Widerstreite zu stehen, da sie das Daseyn eines Princips des Wohlwollens als Grundes der Moralität aus dem Gefühle der elterlichen Liebe gegen die Kinder, der Freundschaft, der Dankbarkeit, des Mitleidens u. s. w. beweisen, und doch auf der andern Seite nur ein Wohlwollen, welches sich auf die menschliche Gesellschaft im Ganzen erstreckt, für echt moralisch erklären. Es wird zwar von den erwähnten englischen Philosophen verlangt, daß die Vernunft den Trieb des Wohlwollens in seinen Aeusserungen regieren müsse; sie müsse den Menschen bestimmen, ein höheres allgemeineres dauerndes Gut einem geringern, individuellern und vorübergehenden vorzuziehen. Die Vernunft könne zwar den Trieb des Wohlwollens nicht gesetzmäßig bestimmen, aber sie könne ihm doch durch ihre Inductionen sein wahres Interesse zeigen; und wenn seine Aeusserungen auf eine zu enge Sphäre beschränkt seyen, jene auf eine weitere ausdehnen. Allein eben dieses Vorrecht der Vernunft gilt auch bey dem Principe der Selbstliebe, und doch wird dieses verworfen. Da überdem die Vernunft keinen gesetzlichen Einfluß hier auf den Instinct hat, sondern ihn bloß zurecht weisen soll; so bleibt für die Verirrungen des Instincts nichts übrig, was diese verhindern könte,

wenn

wenn etwa der Instinct die Vorstellungen der Vernunft überwältigt. Drittens kann auch die Vernunft in ihren Urtheilen über die Objecte des Wohlwollens irren, und so ist die wahre Moralität von Handlungen immer schwankend und ungewiß. Selbst der wohlthätige Gemeingeist kann hierdurch sehr verderblich werden, wenn er zwar dem Individuum in gewißen Fällen wohlthätig scheint, aber es in der Wirklichkeit nicht ist.

Läßt man das Princip des Wohlwollens in seiner Anwendung durchaus unbestimt, so daß es gleichgültig ist, ob sich die Aeusserungen desselben auf das Wohl der menschlichen Gesellschaft überhaupt, oder auf einzelne Individuen beziehen; so wird vollends die Anwendung desselben unsicher seyn, und es wird ein ewiger Streit obwalten zwischen dem, was der Mensch der Gesellschaft, und dem, was er sich selbst und den zunächst mit ihm verbundenen Individuen schuldig ist.

Ein Hauptargument gegen die Tauglichkeit des Princips des Wohlwollens zum Principe der Moralität liegt darin, daß das Gefühl niemals den Willen mit kategorischer Nothwendigkeit zu einer sittlichen Handlungsweise bestimmen kann. Es kann ihn motiviren, aber es kann ihm nichts gebieten. Es giebt mehr andere Gefühle und Neigungen im Menschen, die dem moralischen Gefühle geradezu entgegenwirken. Als Gefühle, als Instincte, haben diese alle gleichen Einfluß auf den Willen und eine gleiche Autorität für den-

selben. Warum soll das moralische Gefühl hier entscheiden und den Einfluß der übrigen ausschließen? In der Natur desselben, sofern es bloßes Gefühl, bloßer Instinct, und nichts mehr als das ist, liegt hierzu gar kein Grund. Auch die unterstützenden Triebfedern des moralischen Gefühls, der Ehrtrieb, die Dankbarkeit, das Mitleiden, haben als Gefühle nichts vor den entgegengesetzten Trieben und Empfindungen voraus. Was kann einen Menschen abhalten, sich der Schadenfreude zu überlassen, der Neigung des Haßes zu folgen, und alle Empfindungen des Wohlwollens dagegen in sich zu ersticken? Die Schadenfreude, der Haß, ist eben so gut ein motivirendes Gefühl, als das Wohlwollen. Demnach bedarf es allerdings eines höhern Princips, was den Willen zum sittlich guten Handeln mit kategorischer Nothwendigkeit antreibt; was zwar den Willen nicht schlechthin zwingt, aber ihm doch gebietet; und welchem selbst die Triebe und Gefühle jeder Art, hauptsächlich wenn und soweit sie mit ihm unverträglich sind, gehorchen müssen, falls nicht der Charakter des Menschen als unmoralisch erscheinen soll. Dies Princip ist aber lediglich in der Vernunft zu suchen.

Was die englischen Philosophen bewogen hat, die Hypothese vom moralischen Gefühle aufzustellen, und was diese auch beym ersten Blicke sehr empfiehlt, ist zuvörderst das wirkliche Daseyn edler und wohlthätiger Neigungen und Gefühle in der menschlichen Na-

Natur, durch welche der Mensch oft motivirt wird, so zu handeln, daß er Andern und auch sich selbst ein Wohlgefallen an seinen Handlungen erweckt. Das Wohlgefallen an solchen Handlungen, das eigentlich seiner Quelle nach bloß ästhetisch ist, wird hier leicht mit einer moralischen Billigung, die nur auf einem Urtheile der Vernunft beruhen kann, welche die Maxime des Handelnden auf ihr Sittengesetz bezieht, verwechselt. Die Wohlthat, die mir Jemand erzeigt, oder von der ich ein Zuschauer bin, gewährt mir ein unmittelbares Vergnügen, und zeigt mir den Wohlthäter als liebenswürdig. Geht sie jedoch aus einer bloßen instinctartigen Neigung des Wohlthäters hervor, und hat der freye Wille, soferne er durch Vernunft bestimt wird, gar keinen Antheil daran, so kann man ihr auch keinen moralischen Werth beylegen. Die Handlung ist liebenswürdig, aber darum noch nicht moralischedel. Umgekehrt kann die Handlung Jemandes gar nicht mit seiner Neigung zusammenstimmen, und dennoch nicht bloß wohlthätig, sondern auch im eigentlichen Verstande Tugend seyn, wenn sie ein Handlung ans Pflicht ist, wobey der vernünftige Wille die etwa entgegenstehende Neigung beherscht. Zweytens auch die praktische Vernunftbestimmung des Willens äussert sich im Menschen, zumal wenn die Vernunft nicht cultivirt ist, und sie durch Reflexion auf sich selbst ihre Principien und Gesetze noch nicht erkannt hat, oft ganz instinctartig; daher es scheint, als ob ein beson-

sonderes moralisches Gefühl im Menschen vorhanden sey, das Gutes und Böses unterscheiden lehre, aber nicht eigentlich in der Vernunft als einem bloßen Erkentnißvermögen sein Princip habe. So urtheilen Kinder, Wilde, und uncultivirte rohe Menschen überhaupt über den moralischen Werth von Handlungen sehr richtig, wissen scharf abzuscheiden, was an den Handlungen verdienstlich ist oder nicht, ohne daß sie sich eines Sittengesetzes der Vernunft, vollends in seiner Abstraction, oder überhaupt des Princips ihres Urtheils bewußt wären. Hier wirkt die praktische Vernunft instinctartig. Eben so wird der Mensch oft zu einer moralisch guten Handlung bestimt, oder von bösen zurückgehalten, durch die Idee der Pflicht, die ihm dunkel im Bewußtseyn vorschwebt, und mit einem Gefühle etwas Analoges hat. Noch verwandter mit einem Gefühle ist die Achtung, die wir gegen das Sittengesetz hegen, die aus der Natur desselben hervorgeht, und als kräftige Triebfeder zu deßen Erfüllung wirkt. So viel Eigenthümliches dies Gefühl der Achtung gegen das Pflichtgesetz auch vor allen andern pathologischen Gefühlen voraus hat, so war doch nichts natürlicher, als daß es selbst für ein pathologisches Gefühl gehalten wurde. Die Hypothese des moralischen Gefühls ist also einerseits aus einem Irrthume in Ansehung des wahren Charakters moralischer Handlungen, des wahren Objects der moralischen Billigung oder Misbilligung, der wahren Natur des Wohlgefallens oder Misfal-

fallens an wohlthätigen oder feindseeligen Neigungen, und des wahren Verhältnißes dieser zur Moralität; andrerseits aus einer Verwechslung der instinctartig wirkenden Vernunft und des Gefühles der Achtung gegen das Sittengesetz mit einem besondern pathologischen Gefühle, das der Grund der Moral sey, hervorgegangen. Wenn man die Beschaffenheit der menschlichen Neigungen und Gefühle, und den Charakter der praktischen Vernunft recht eingesehen hat; so ist es eben so leicht, die Hypothese vom moralischem Gefühle zu widerlegen, als ihre Entstehung zu erklären. S. weiter unten.

§. 2034.

Von der Religion ist in Hume's Moralsysteme nicht eigentlich die Rede, so wie er auch in seiner theoretischen Philosophie dieselbe nur beyläufig berührt. Aus den bisher von ihm charakterisirten Schriften läßt sich seine Denkart nicht ganz bestimmt und deutlich erkennen. Indeßen blickt sein Skepticismus an den Wahrheiten der Religion doch auch schon hier durch. Er scheint zwar sich hier zu dem Deismus hinzuneigen; wenn man aber erwägt, daß er die Unsterblichkeit der Seele aus philosophischen Gründen leugnete; so ist offenbar, daß der Deismus für ihn bloß ein Artikel des philoso-

phischen Glaubens war, wobey doch der Zweifel stets im Hinterhalte blieb, und daß er diesem Glauben auf das praktische Verhalten keinen Einfluß zugestand, derselbe folglich nicht bey ihm zur Religion führte. Man stößt auch auf Raisonnements, wodurch alle Religion untergraben und vernichtet wird. Zwar stützt sich Hume auch hier und da auf den Offenbarungsglauben, und nimt die Mine an, als ob er diesem eine entscheidende über alle Vernunftzweifel erhabene Autorität einräume; allein es ist fast einleuchtend, daß er durch solche Aeußerungen nur das Anstößige seiner Philosophie verdecken oder mildern wollte. Denn da er die Möglichkeit und Glaubwürdigkeit der Wunder bezweifelte, und überhaupt nur solche Erkentniße für gültig erklärte, die in der Erfahrung ihre Begründung fänden; so steht hiermit sein angeblicher Glaube an die Offenbarung in einem entschiedenen Widerstreite. Dem sey nun wie ihm wolle, aus Hume's Tractate über die menschliche Natur, aus seiner Untersuchung der Moralprincipien, läßt sich sein Religionssystem nicht ganz sicher und vollständig beurtheilen. Desto offener aber hat er dieses zu Tage gelegt in seiner natürlichen Geschichte der Religion, und in seinen Dialogen über die natürliche Religion, welches letztere Werk erst nach seinem Tode herauskam. Zwar liegt die wahre und eigentliche Tendenz

die-

dieser Schriften auch nicht schlechthin am Tage; vielmehr ist sie durch künstliche Darstellung ziemlich versteckt; indeßen ist sie doch für schärfer sehende Augen nicht zu verkennen, und von mehreren Gegnern Hume's auch nicht verkannt worden, wiewohl einige auch zu weit giengen, und ihm eine Denkart beylegten, die er nicht hatte, und die sich zum mindesten aus jenen Schriften nicht erweisen läßt. In der natürlichen Geschichte der Religion forscht Hume dem Ursprunge dieser in der menschlichen Natur nach. Er glaubte nicht, daß ein Grundtrieb zur Religion im Menschen existire, weil die Grundtriebe allen Menschen gemein und auf dieselben Objecte gerichtet sind; anstatt daß unter Völkern und selbst unter Individuen so verschiedene und sogar sich widerstreitende Religionsmeynungen obwalten, vielleicht nicht zwey Menschen in Angelegenheiten der Religion mit einander ganz einstimmig denken. Hume läßt daher die Religion aus gewißen secundären Principien entstehen, die durch verschiedene Ursachen und Umstände unterdrückt, verändert und verkehrt werden können, und darin liegt der Grund von der Mannichfaltigkeit der Religionen bey den Völkern, und auch daß es Menschen giebt, die gar keine Religion haben. Nach dieser Voraussetzung bemüht sich Hume jene secundären Principien der Religion aufzufinden, und die Ursachen anzugeben

ben, welche die Wirkungen derselben hemmen, leiten und modificiren. Nach ihm ist der Polytheismus in seinen verschiedenen Gattungen die erste Religion, auf welche das menschliche Geschlecht verfällt. Der Polytheismus wird nach und nach zum Deismus geläutert, und dieser geht auch wohl wieder in jenen über. Dann zeigt Hume die verschiedenen Wirkungen, welche die polytheistischen und deistischen Religionen auf die Menschheit haben in Ansehung der Vernunft und der Unvernunft, des Zweifels und der Ueberzeugung, der Toleranz und der Intoleranz, des Muthes und der Feigheit. Auf die polytheistischen Religionen wird hier ein weit vortheilhafteres Licht geworfen, als sonst gewöhnlich geschieht. Dabey deckt aber Hume auch die unmoralischen Vorstellungen in den meisten deistischen sowohl als polytheistischen Religionen auf und ihre verderblichen Folgen für die Sittlichkeit. Die Art, wie er über den reinen Deismus urtheilt, beweist seine Achtung für denselben; er schildert ihn als ein sehr vernünftiges System, und wodurch die Würde des Menschen mehr als durch irgend ein anderes erhoben werde. Gleichwohl vermißt er den Effect, welchen dieses System unter den Menschen hervorbringen sollte, und daher findet er die Gültigkeit desselben unter den Menschen, so zu sagen, nicht realisirt. Die deistischen Religionsgrundsätze

und

und die Gesinnungen und Handlungen der Menschen harmoniren gar nicht mit einander; es findet sich in den religiösen Vorstellungen selbst so viel Ungereimtes, daß Hume sich berechtigt glaubte, an einem festen Grunde der Religion in der menschlichen Natur und an ihrem Werthe überhaupt zu zweifeln. Die Religion hängt mit der Cultur genau zusammen, und bewirkt doch nicht, was man von ihr erwarten sollte. Hume's natürliche Geschichte der Religion scheint im Ganzen eine bloß philosophisch historische Untersuchung zu seyn, und doch verräth sich auch hier und da ein doctrinaler Zweck derselben in Beziehung auf die Religionsphilosophie selbst. Es ist deßwegen nicht zu verwundern, daß auch die Zeitgenossen des Verfassers nicht recht wußten, was dieser bey seinem Werke beabsichtige, und daß einige sogar dasselbe für verstümmelt hielten. Man darf aber nur mit Hume's Philosophie überhaupt und seiner schriftstellerischen Manier bekant seyn, um sehr bald zu bemerken, das er nur seine Skepsis auf diese Weise verschleyern wollte. Noch offenbarer erhellte diese aus seinen Gesprächen über die natürliche Religion. Schon daß Hume bey seinen Lebzeiten sie zurückgehalten hatte, mußte sie dem Publicum interessanter machen. Man hat den Inhalt derselben atheistisch gefunden; allein das ist er nicht; er ist bloß skeptisch. Den Worten nach

ist

ist Hume hier ein Apologet des Deismus. Der Dialog ist mit vieler Kunst durchgeführt. Hume selbst scheint sich unter der Person des Philo verborgen zu haben; dieser macht in einem sehr bescheidenen Tone und mit allem Anstande eine Menge Einwürfe gegen die Religion; auch die Vertheidiger dieser sprechen mit philosophischem Geiste, mit Toleranz und Billigkeit. Aber Philo zeigt sich doch oder wird dargestellt als den letztern an Talenten und Einsichten überlegen, und die Vertheidigung seiner Gegner ist nichts weniger als befriedigend. Philo giebt am Ende den Gegnern nach, ungeachtet man nicht sieht, wie er durch ihre Argumente überzeugt worden sey, und davon ist die Folge, daß seine eigenen Raisonnements desto stärker auf den Leser fortwirken. Obgleich übrigens Philo sich für den Deismus erklärt, so giebt er doch den Streit über Deismus und Atheismus für einen bloßen Wortstreit aus, und leugnet auch, daß der Deismus einen wohlthätigen Einfluß auf die Moralität habe. Das Resultat der Gespräche läuft auf Folgendes hinaus: Die Religion ist freylich dem Menschengeschlechte nicht wohl ganz entbehrlich; betrachtet man aber philosophisch ihre Gründe und ihre Wirkungen, so erheben sich unauflösliche Zweifel dagegen, und der Gläubige bildet sich im Grunde nur ein, mehr zu glauben, als der Zweifler. Hume hat

hat in diesen Gesprächen Manches schon in seinen frühern Schriften Vorgetragene wiederholt; aber sie enthalten doch auch beträchtliche Zusätze, und insbesondre sind hier mehrere Beweise der natürlichen Theologie, die vorher nicht untersucht waren, in ihrer Schwäche dargestellt. Auch sind manche feine Bemerkungen zur Geschichte religiöser Begriffe eingestreut.

Vgl. Stäudlin's Ideen zur Kritik der christl. Religion — Ebendess. Geschichte und Geist des Skepticismus II S. 211.

§. 2035.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier auch den Inhalt aller der übrigen einzelnen philosophen und politischen Abhandlungen Hume's genauer erörtern wollte. Ich will also nur die Gegenstände noch angeben, auf welche sich die wichtigsten derselben beziehen, und dann über seine politische Denkart im Allgemeinen einige Bemerkungen machen. Die moralischen, literarischen und politischen Versuche Hume's betrafen auch die Preßfreyheit; die Möglichkeit, eine wissenschaftliche Politik zu Stande zu bringen; den Ursprung und die

die Principien des Gouvernements; die Unabhängigkeit des Britischen Parlaments; die Britische Constitution; die politischen Parteyen in Großbritannien; die bürgerliche Freyheit; ferner die Würde und die Schwäche der menschlichen Natur überhaupt; die Delikatesse des Geschmacks und der Leidenschaft; den Aberglauben und den Enthusiasmus; die Beredsamkeit; den Ursprung und Fortgang der Wissenschaften; die Denkart des Epikureers, Stoikers, Platonikers und Skeptikers; die Polygamie und Ehescheidung; die Simplicität und Feinheit der Schreibart; die Nationalcharaktere; die Tragödie; die Regel des Geschmacks u. w. Alle diese Abhandlungen enthalten eine Menge sinnreicher und interessanter Ideen und Bemerkungen auf musterhafte Weise dargestellt, und verdienen daher gar sehr gelesen und studirt zu werden. Auch die häufigen Paradoxieen, die vorkommen, wenn sie auch keinen Beyfall gewinnen, reizen doch durch das Interesse und die Wahrscheinlichkeit, die ihnen Hume zu geben gewußt hat, zu einer genauern Prüfung sowohl ihrer selbst, als der hergebrachten Vorstellungsart, die nie ohne Vortheil für die Wahrheit ist. Die politische Denkart, die Hume in jenen Versuchen, soferne sie politischen Inhalts sind, ausdrückte und hernach auch in seiner Geschichte Groß Britanniens äußerte, trägt wie seine ganze Philosophie,

den

den Charakter der Bescheidenheit und Mäßigkeit. Wenigstens hat Hume diese nur selten verleugnet, wozu denn freylich auch sein indolentes Temperament sehr viel beytrug. Er vermied gerne die Extreme, und daher auch selbst in der theoretischen Philosophie den unbedingten Skepticismus. Er war dem Despotismus, zumal wenn er in Tyranney ausartet, entschieden abgeneigt, und äusserte diese seine Abneigung sehr lebhaft; aber auch von dem leidenschaftlichen und ausschweifenden Demokratismus war er ein Feind, und widersetzte sich als Schriftsteller den betrieglichen politischen Idealen, welche Rousseau u. a. damals aufstellten. In seinen Urtheilen über die verschiedenen politischen Parteyen in England blieb er sich nicht gleich. Wenigstens findet sich zwischen den Urtheilen in seinem Versuche über diesen Gegenstand, und denen, die seiner Geschichte eingewebt sind, eine auffallende Verschiedenheit. Selbst in den verschiedenen Ausgaben des leztern Werks ist Manches hierin verschieden. So änderte Hume in einer neuen Ausgabe seiner Geschichte mehrere Stellen zu Gunsten der Partey der Tory's, da er überhaupt der Whigpartey weniger hold war. Es verräth sich diese seine politische Gesinnung sogar in der Art, wie er seine Vorgänger in der Behandlung der Geschichte und Politik seines Vaterlandes würdigt.

Die Werke des Rapin Thoyras, Locke, Sydney "nennt er verächtliche Compositionen", die bloß durch den Einfluß der Whigs weit mehr erhoben seyen, als sie verdienten, und die man sehr ungebührlich den besten historischen Denkmälern des Alterthums gleich setze. Hier sind der Parteygeist und die Eifersucht Hume's gar zu sichtbar. Auch scheint es, daß er, der sonstigen Denkart der Britten zuwider, und wie man auch außerdem von ihm nicht hätte erwarten sollen, dem Hofe in seiner Geschichte zu sehr geschmeichelt habe, wiewohl freylich sehr versteckt, und nur den tiefern Kennern der englischen Geschichte bemerkbar. Er äußert nehmlich eine besondere Vorliebe für das Haus der Stuarte, leugnet einen Grund der dermaligen Freyheit des Englischen Volks schon in der frühern Verfassung und Geschichte derselben, und sucht diese Freyheit gewißermaßen als eine spätere Usurpation darzustellen: ein historisches Resultat, das zwar dem Hofe schmeichelhaft seyn konte; das aber einen großen Theil des Englischen Publicums, und namentlich die Whigpartey, gegen ihn aufbringen mußte.

§. 2036.

Hume hatte, wie schon oben bemerkt ist, mehrere der vortrefflichsten englischen Philosophen und Schriftstellern zu Freunden, und gewann diese auch für sein System, zum mindesten in gewißen Hauptpuncten, wenn sie gleich auch in andern wiederum von ihm abwichen. Aber er bekam ungleich mehr Gegner. Die vornehmsten und für die Geschichte der Philosophie wichtigsten unter diesen sind Thomas Reid, Beattie, Oswald und Priestley. Der erste, Professor der Moral zu Glasgow, hat der Philosophie des Hume sehr bedeutende Einwürfe entgegengesetzt, wiewohl sie keinesweges dadurch widerlegt wurde. Er war überhaupt durch Scharfsinn, Witz und schriftstellerisches Talent ein desselben würdiger Gegner. Reid hatte nicht die Absicht, die ältere Philosophie, die Hume durch seinen Skepticismus zerstören wollte, zu vertheidigen; er war vielmehr selbst mit dieser sehr unzufrieden, und behauptete, daß sie dem Skepticismus vorgearbeitet und ihn herbeygeführt habe. Insofern erschien ihm Hume gewißermaßen als gerechtfertigt. Aber dagegen griff er den Skepticismus desselben unmittelbar an. Er statuirte gewiße von der Erfahrung unabhängige Grundwahrheiten in der menschlichen Seele, nach welchen nicht nur jeder Mensch, sondern

auch die tiefsinnigsten Philosophen raisonniren und raisonniren müssen, wenn sie überhaupt verständlich raisonniren wollen, so daß mit ihnen disputirt werden kann. Diese Grundwahrheiten bestimmen die Urtheile des Verstandes gleichsam instinctartig, und ihr Inbegriff macht den gemeinen Menschenverstand (common sense) aus; daher auch Reid jene Grundwahrheiten schlechtweg principles of common sense, common notions, selfevident truths nennt. Sobald ein Mensch jene Grundwahrheiten nur versteht, ist er durch ihre Natur gezwungen, ihnen beyzupflichten. Das Vermögen, dieselben zu erkennen, ist angebohren und allen Menschen gemein; es ist dazu weder Erziehung noch Kunst erfoderlich. Nur muß der Verstand sich völlig entwickelt haben, zur Reife gediehen und von Vorurtheilen befreyt seyn. Daher wird auch die Existenz solcher Principien allgemein zugegeben; denn wer sie leugnete, den müßte man stehen lassen; es wäre gar nichts mit ihm anzufangen, weil man gar nicht im Stande wäre, ihm etwas zu beweisen. Worüber gestritten wird, ist lediglich die Aufzählung und Bestimmung der Grundwahrheiten, und ihre Anwendung. Es ist zu bemerken, daß Reid zwey Hauptclassen von Grundwahrheiten unterscheide, solche, die auf wahre und gewiße, und solche, die bloß auf wahrscheinliche Erkentniß führen. Von der

letzten Art ist z. B. der Satz; Daß zwey Zeugen eine Aussage wahrscheinlicher machen, als Einer, wenn übrigens die Zeugen einzeln einander am Werthe gleich sind; eben so der Newtonsche Grundsatz der Physik: daß Eigenschaften, die nach der bisherigen Erfahrung bey allen Körpern und im genauen Verhältniße zur Menge der Materie sich finden, allgemeine Eigenschaften der Materie seyn müssen. Die Kriterien, nach denen sich die Grundwahrheiten unterscheiden und hervorheben lassen, sind folgende: 1) Die Bezweiflung der Grundwahrheiten kann nie unter den Menschen gemein werden, und nie sich lange behaupten; denn es ist nichts weiter nöthig, als gemeiner Menschenverstand und gewöhnliche Einsicht, um die Grundwahrheiten zu erkennen und sich von dem Zweifel los zu machen. Wenn ja der Zweifel daran haftet, so wird die Verwirrung in der gesamten Erkentniß, welche darauf erfolgt, sehr bald unausstehlich, und bewegt uns, jenen zu entfernen. 2) Alle den Grundwahrheiten widersprechende Behauptungen werden nicht nur unmittelbar für falsch erkannt, sondern erscheinen auch als albern und lächerlich. Die Grundwahrheiten können nicht eigentlich und direct bewiesen werden; aber sie werden eben dadurch indirecte bewiesen, daß ihr Gegentheil immer eine offenbare Absurdität ist. Diesen Kriterien gemäß stellt Reid die Sätze

 selbst

selbst auf, die er für Grundwahrheiten hält, wobey er aber vorläufig zugiebt, daß sich die Gattungen derselben nicht ganz genau unterscheiden und abtheilen lassen, und daß Manches Ungewiße hierbey übrig bleibt. Die Grundsätze sind entweder solche, die zufällige, oder solche, die nothwendige Wahrheiten begründen. Von der ersten Gattung sind dies: **Erstlich**: Alles ist wirklich, was innerlich im Bewußtseyn wahrgenommen wird. Zweytens: Alle Gedanken und Empfindungen gehören einem Subjecte an, das Ich oder Seele heißt. Drittens: Alles ist wirklich gewesen, deßen wir uns deutlich erinnern. Das Gedächtniß gewährt eben so unmittelbare Gewißheit, wie das Bewußtseyn des gegenwärtigen Objects. Viertens: So weit das Bewußtseyn und die Erinnerung zurückgehen, bin ich immer dasselbe Ich, eine und dieselbe Person gewesen. Fünftens: Die Dinge, die wir mit unsern äußern Sinnen deutlich wahrnehmen, sind wirklich außer uns vorhanden, und haben wirklich die Eigenschaften, welche wir an ihnen wahrnehmen. Es liegt in der Natur der Menschen, daß sie in das Zeugniß der Sinne ein unbeschränktes Zutrauen setzen, lange vorher ehe sie durch die Erziehung oder beygebrachte Vorstellung eine falsche Meynung bekommen konten. Durch die Sinne lernen wir unsere Eltern, Verwandten,

ten, Freunde und Mitmenschen kennen. Durch eben dieselben empfangen wir allen Unterricht. Das ganze gesellschaftliche Leben beruht auf unserm Vertrauen zu der Wahrheit des Sinnenzeugnißes. Wer dieses verwirft, isolirt sich in der Natur der Dinge, steht einsam und verlassen da, ohne irgend ein Nebengeschöpf ausser ihm. Reid folgert hieraus, daß der Idealismus ein ungereimtes System sey, weil er uns unserer Eltern, Verwandten, Freunde und Mitbürger beraube, unserm Wohlwollen Objecte entziehe, unserer Vollkommenheit und Glückseligkeit nachtheilig sey, und stets mit unserm Bewußtseyn und Gefühle im Widerstreite liege. Er macht dem Des Cartes, Malebranche, Locke, Berkeley den Vorwurf, daß ihre Philosophie dem gemeinen Menschenverstande den Krieg ankündige; daß sie denselben aber wohl mit sich selbst entzweye, allein nicht besiegen könne, weil dieser immer im gewöhnlichen Menschenleben seiner Natur und seinem Instincte folge, ohne sich Speculationen der Art Preis zu geben. Reid sucht die Ursache aller der Einwürfe gegen das wirkliche Daseyn einer materiellen Welt ausser uns in der übertriebenen Erklärungssucht. Diese habe zu dem Grundsatze verführt, daß jeder unmittelbare Gegenstand der Wahrnehmung nichts anders sey und seyn könne, als Idee, Copie eines Eindrucks, und

dadurch seyen die Philosophen zulezt darauf hinaus gekommen, daß es gar keine Materie ausser uns, ja nicht einmal Geister ausser uns, sondern bloß Ideen und Eindrücke gebe, deren Grund, wenn er nicht in der Seele selbst seyn soll, doch schlechthin unbekant sey. Alle weitere theoretisch philosophische Untersuchung Reids dreht sich nun um diesen Punct herum, nehmlich jenen Grundsaz und die daraus gezogene Folgerung zu bestreiten und zu widerlegen.

§. 2037.

Fortsezung: Sechstens: Wir haben gewiße Vorstellungen, die mit dem Glauben an die Existenz ihrer Objecte unzertrennlich verbunden sind. Dahin gehören, wie schon bemerkt worden, alle Sensationen von gegenwärtigen Objecten, und alle deutliche Erinnerungen daran. Unsere Einbildungen sind auch nicht mit einem Glauben an die Wirklichkeit ihrer Gegenstände verbunden. Dieser Glaube ist eine Thätigkeit der Seele, die weiter nicht erklärt werden kann und erklärt zu werden braucht. Er ist ein in unserer Natur gegründetes Factum, und es ist ungereimt, dafür oder dawider zu streiten, weil in der That der Glaube dadurch weder gewißer, noch auch ungewiß wird. Siebentens: Der Mensch hat ei-

eine gewiße Selbstthätigkeit, eine Gewalt über seine Handlungen und Willensbestimmungen; denn ohne diese wäre keine Moralität möglich, deren Daseyn doch nicht abgeleugnet werden kann. Der Begriff eines thätigen Vermögens oder einer Kraft läßt sich zwar weder aus den Wahrnehmungen der äußern Sinne, noch aus dem innern Sinne oder dem Selbstbewußtseyn erklären, und darum wurde er vom Hume ganz abgeleugnet. Allein hier wird wiederum, wie beym Idealismus, der Hypothese das Factum aufgeopfert; denn der Begriff von Kraft ist einmal in unserm Bewußtseyn als Thatsache gegeben, und zeigt sich auf mannichfaltige Weise. Achtens: Was unser Verstand vollständig und deutlich erkennt, und als wahr oder falsch unterscheidet, ist es auch wirklich. Wer dies leugnet oder bezweifelt, mit dem ist gar nicht zu disputiren, weil sich ihm gar nichts als wahr oder falsch beweisen läßt. Unser Verstand ist das einzige Vermögen, durch welches wir zu urtheilen und zu denken im Stande sind. Reid bemerkt hierbey, daß man die Grundsätze des Verstandes lange anwenden könne, ohne sich ihrer insbesondre mit Deutlichkeit bewußt zu seyn, und daß sie überhaupt mehr in der Anwendung auf einzelne Fälle zum Beyfalle zwingen, als in ihrer Allgemeinheit gedacht. Neuntens: Wir sind durch unsere Natur gezwungen, an ein em-

empfindendes und denkendes Wesen in uns, und auch in Anderen, zu glauben, bey denen wir dieselben Aeusserungen antreffen, die wir bey uns selbst wahrnehmen. Nun nehmen wir aber lebendige und verständige Nebengeschöpfe um uns wahr. Kleine Kinder erkennen diese für das, was sie sind, noch bevor sie Folgerungen aus Grundsätzen ziehen können, und die Ueberzeugung der Erwachsenen wird durch kein Raisonnement weder vermehrt, noch vermindert. Würde auch ein Vernunftschluß zum Grunde der Ueberzeugung genommen, so könte es kein anderer seyn, als der, welcher auch das Daseyn Gottes beweist: nehmlich, wo Merkmale und Aeusserungen von Lebenskraft und Verstand sind, da müssen auch, wiewohl unsichtbar, Lebenskraft und Verstand existiren. Das Daseyn Gottes wird also in der Sphäre der Vernunftschlüße eben so leicht erkannt, wie das Daseyn lebendiger und vernünftiger Wesen ausser uns überhaupt. Zehntens: Die Gesichtszüge, der Ausdruck in den Sinnen, und andere Aeusserungen des Körpers sind Zeichen von Gedanken und Neigungen. Auch dies ist dem R. eine Grundwahrheit. Er schließt auf ein besonderes natürliches Gefühl im Menschen, das den Zusammenhang des Aeussern und Innern wahrnimmt. Elftens: Man muß dem menschlichen Zeugniße in Sachen der Erfahrung, und wo es auf

Be-

Beurtheilung ankomt, auch dem Urtheile Anderer trauen. Auch diese Grundwahrheit bestimt die Menschen weit früher, als Erfahrung oder Vernunftschlüße sie hätten darauf leiten könen. Im Gegentheile, so wie die leztern entstehn, erwacht Mistrauen gegen die erstere. Zwölftens: Manche willkührliche Handlungen der Menschen lassen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit vorhersehen und erwarten. Ueberhaupt wird unter ähnlichen Umständen dasselbe erwartet, was schon sonst unter diesen Umständen erfolgt ist. Dies ist ein Grundsatz, nach welchen alle Menschen urtheilen und handeln, ohne nach dem Grunde desselben auch nur zu fragen. Reid behauptet übrigens nicht, daß mit den erwähnten alle Grundsätze erschöpft seyen, wodurch zufällige Wahrheiten begründet werden.

§. 2038.

Fortsetzung: Nunmehro bestimt Reid die Principien für die nothwendigen Wahrheiten. Er theilt diese in verschiedene Classen nach den verschiedenen Wissenschaften, zu welchen sie gehören. So führt er mathematische, ästhetische, moralische, logische, grammatische Säze an, die ihm Grundwahrheiten zu seyn schei-

scheinen. Logische sind z. B: Ein Satz kann nicht zugleich wahr und falsch seyn. — Ein Irrthum ist nicht möglich ohne ein Urtheil u. dgl. Am längsten verweilt er bey den metaphysischen Grundwahrheiten, sofern diese vom Hume am meisten angefochten waren. Erstlich: Es giebt Substanzen oder Subjecte, denen die Eigenschaften wirklich zukommen, welche wir an ihnen wahrnehmen, und zwar körperliche und geistige Substanzen. Die sinnlichen äußern und innern Vorstellungen enthalten freylich eine solche Substanz nicht. Aber dies beweist nur, daß der menschliche Verstand und die menschliche Erkentniß mehr Gründe haben, als in gewißen Systemen der Philosophen angenommen wird, und als sich in der äußern und innern Empfindung zu erkennen geben. Zweytens: Was wirklich wird, muß eine Ursache haben, die es hervorbrachte. Diesen Satz als eine nothwendige Grundwahrheit darzuthun, giebt sich R. besonders Mühe. Aus der Erfahrung kann er nicht so bewiesen werden, wie er angenommen wird und werden muß. Denn A: Er gehört nicht zu den zufälligen, sondern zu den nothwendigen Wahrheiten. Er sagt nicht bloß aus, daß nichts ohne Ursache geschehe, sondern auch, daß nichts ohne Ursache geschehen könne; B: die Erfahrung kann allgemeine Grundsätze nur wahrscheinlich machen. Niemand aber hat jemals

mals den Grundsatz der Causalität für bloß wahrscheinlich gehalten, und ihn mit andern allgemeinen empirischen Sätzen zu Einer Classe gerechnet; C: Die Erfahrung kann auch den Grundsatz nicht in uns erzeugen, weil wir von den meisten Naturereignißen, die wir beobachten, die Ursachen nicht wissen, und die Caussalität auch kein Gegenstand der Empfindung ist. Was wir von Kraft und Thätigkeit empfinden, ist unsre eigene innere, und diese berechtigt uns nicht zu einer so allgemeinen Schlußfolge. Warum wird aber gleichwohl der Satz der Caussalität als nothwendige Grundwahrheit gelten müssen? Reid antwortet: Weil er allgemein anerkannt und befolgt wird, und sich die Nothwendigkeit desselben aus keinem andern Grunde herleiten läßt. Wie kann man nur nach dem Grunde des Satzes vom Grunde fragen, da es eben Grundsatz des menschlichen Verstandes ist, daß nichts ohne Grund geschieht? Aus dem Satze der Caussalität folgert R. wiederum als eine Grundwahrheit, daß dasjenige, was die Merkmale des Werkes einer verständigen Ursache an sich trägt, auch eine verständige Ursache haben müsse. So wie gegen den theoretischen Skepticismus des Hume, so argumentirte Reid auch gegen das von diesem aufgestellte Moralprincip, das moralische Gefühl, als einen besondern Instinct in der menschlichen Natur, und gegen die Behaup-

hauptung, daß die Vernunft kein Princip unserer Handlungen, sondern nur die Dienerinn unserer Neigungen und Leidenschaften seyn könne. Sein Hauptgrund hiergegen war, daß unter den mannichfaltigen Zwecken der menschlichen Handlungen auch solche sind, von denen wir ohne Vernunft uns gar nicht einmal einen Begriff zu machen vermögen; die aber, sobald sie von uns begriffen worden sind, nach unserer Natur nicht bloß ein Princip des Handelns, sondern ein leitendes und herschendes Princip desselben werden, und welchem alle übrigen pathologischen Principien untergeordnet sind und seyn sollen. Dergleichen Begriffe von Zwecken, welche das Thun und Lassen bestimmen, nennt R. Vernunftprincipien (rational principles), weil sie nur in vernünftigen Wesen vorhanden seyn können, und weil man von jeher das Handeln nach denselben für ein vernunftmäßiges Handeln gehalten und so benannt hat. Die Zwecke der menschlichen Handlungen, welche hier gemeynt werden, sind vornehmlich: A Dasjenige was gut für uns in Beziehung auf das Ganze ist; B: Dasjenige, was unsere Pflicht zu seyn scheint. R. nahm also gewißermaßen ein zwiefaches Moralprincip an, ein objectives materiales, Vollkommenheit des Ganzen, und ein subjectives formales, Begriff einer Pflicht. Beyde Principien werden in seinem Systeme durch einander bestimt, so

daß

daß sich nicht sagen läßt, welches von beyden das oberste und entscheidende sey.

Es war sehr natürlich, daß die Philosophen, da die bisherigen Versuche in der höhern Speculation zum Skepticismus führten, und dieser sich doch mit der Erfahrung im gemeinen Leben durchaus nicht vertrug, einmal überhaupt die höhere Speculation als eine Uebertreibung der Wißbegierde verwarfen, und in dem gemeinen Menschensinne und Menschenverstande, der im gewöhnlichen Leben die Regeln des Urtheilens und des Handelns an die Hand giebt, eine Schutzwehr sowohl gegen die höhere Speculation, als gegen ihr Resultat, den Skepticismus, zu finden glaubten. Es schien, daß auf diese Weise allein die Philosophie sich mit dem wirklichen Leben aussöhnen und in Harmonie bringen lasse. Daher läßt es sich auch erklären, daß die bedeutendsten Gegner Hume's, da Reid einmal diese Richtung gezeigt hatte, eben derselben folgten. Inzwischen wurde doch die Sache des philosophischen Dogmatismus, namentlich des empirischen Realismus, auf keine Weise gebessert.

Zuvörderst Reid's Philosophie hat mehrere wesentliche Mängel, durch welche sich die Skepsis des Hume nach wie vor behauptete. Ein Hauptmangel war das Unbestimmte und Schwankende in seinem Begriffe einer Grundwahrheit selbst, welches auch verur-

sachte, daß er viele Sätze als Grundwahrheiten annahm, die nichts weniger als das sind, und die ihm selbst bey einer unbefangenen Prüfung nach festen Kriterien als abgeleitete Sätze, oder gar als einseitige falsche Sätze hätten erscheinen müssen. Nach Reid ist eine Grundwahrheit eine solche, nach welcher der gemeine Menschenverstand raisonnirt und handelt, ehe er noch Erfahrungen gehabt hat, aus welchen er dieselbe hätte abstrahiren können, der er sich deßwegen oft, ja in den meisten Fällen, nicht deutlich bewußt ist, und die instinctartig wirkt. Von diesem Begriffe einer Grundwahrheit war die natürliche Folge, daß in Ansehung vieler Sätze immer streitig blieb, ob sie wirklich Principien des angebohrnen Menschenverstandes, oder Resultate der Reflexion über die Erfahrung seyen. Wirklich läßt sich bey den meisten von Reid angenommenen Grundsätzen des natürlichen Menschenverstandes das Letztere beweisen, und so bleibt der Humesche Skepticismus unwiderlegt.

Der strenge und einzige sichere Begriff von einer Grundwahrheit ist, wie Feder in seiner vortrefflichen Kritik des Reid'schen Systems der theoretischen Philosophie (Philos. Bibl. B. I S. 54) erinnert, daß sie ein Urtheil sey, welches aus den bloßen Vorstellungen von Subject und Prädicat nothwendig entsteht. Demnach abstracte Sätze sind Grundwahrheiten, wenn sich die Begriffe gar nicht anders als in dem angegebe-

gebenen Verhältniße denken lassen; z. B. Jeder Triangel hat drey Seiten. Erfahrungssätze sind Grundwahrheiten, wenn sie bloß ein Gefühl und nichts weiter aussagen z. B. Ich denke; Ich empfinde; Ich will u. dgl. Daß alle Menschen einer verstorbenen oder lebenden Generation einem Satze beypflichteten oder noch beypflichten, was Reid zu einer Grundwahrheit fodert, und was bey ihm das Kriterium ihrer Erkennbarkeit und Gültigkeit ist, ist ein wenn auch nicht schlechthin irriges, doch triegliches und zufälliges Kriterium. Es hat Sätze gegeben und giebt deren, in denen die gesamte cultivirte Menschheit einmal zusammenstimte, oder der große Haufen unter uns noch gegenwärtig zusammenstimt, und die dennoch nicht nur nicht nothwendig gültig, sondern sogar offenbar falsch sind. Das ganze Alterthum hat geglaubt, etwa die Pythagoreer und den Aristarch von Samos ausgenommen, daß die Sonne sich um die Erde bewege, und dennoch war diese Meynung irrig. Nothwendige und allgemeingültige Wahrheiten müssen, sobald sie richtig verstanden werden, auch allgemeingeltend werden können; aber allgemeingeltende Sätze sind darum noch nicht allgemeingültig, weil sie allgemeingeltend sind. Nicht minder trieglich sind auch die übrigen von Reid angenommenen Kriterien der Grundwahrheiten.

Was nun die Sätze selbst betrifft, die Reid als Grundwahrheiten aufstellt, so läßt sich gegen die meisten derselben, soferne sie diesen Charakter haben sollen, Mehrers vorbringen, weshalb ihnen dieser Charakter abgesprochen werden muß. So drücken die Grundwahrheiten, auf welchen nach R. die wirkliche Existenz der Körperwelt ausser uns beruht, nichts weiter aus, als daß Gegenstände von der und der Beschaffenheit ausser uns zu seyn scheinen. Der gemeine Menschenverstand wird zwar hierdurch zu dem Schluße bestimt, daß wirklich Gegenstände ausser uns und von uns unabhängig existiren, und wird äußerst befremdet, wenn ihm Philosophen diese Vorstellungsart streitig machen wollen. Allein der Idealismus wird doch auf diesem Wege nicht widerlegt, und das müßte der gemeine Menschenverstand bewirken, wenn er mit Recht zur Erkentnißquelle einer wissenschaftlichen Philosophie sollte erhoben werden können. Daß die Wißbegierde zu überspannt seyn könne, wird zugestanden: allein es ist die Frage, wo die Grenze der Ueberspannung anfängt, und wo sie in Erklärungssucht ausartet? Wenn die philosophirende Vernunft so weit in ihren Forschungen geht, als sie durch ihre eigene Natur zu gehen genöthigt wird, so verdient dies keinen Tadel; es kann nicht Erklärungssucht heißen; und in dem vorliegenden Falle noch weniger ein Argument gegen den Idealismus abgeben. Zu einer weitläufigern Kritik des Reidschen Systems ist hier nicht der Ort. Auch in Ansehung

der

der Moralprincipien hat sich R. noch nicht zur richtigen Einsicht erhoben, wiewohl seine Einwendungen gegen die Humesche Hypothese vom moralischen Gefühle zum Theile sehr wahr und treffend sind.

§. 2039.

Bey Reid war es hauptsächlich eigene philosophische Ueberzeugung, die ihn als Gegner der Systeme seiner Vorgänger, und besonders des Humeschen Skepticismus auftreten ließ. Aber bey einem andern berühmten Widersacher des letztern kam auch noch eine persönliche Feindschaft gegen den Urheber desselben hinzu, die dieser in seinem Benehmen und seinem Urtheile über jenen Widersacher lebhaft erwiederte, und welche ich schon oben beyläufig erwähnt habe. James Beattie, Professor der Moral zu Edinburgh, und hernach der Logik und Moral auf der Universität zu Aberdeen, war dem Hume bey der Besetzung der Lehrstelle der Moral zu Edinburgh vorgezogen worden, und dieser Umstand mag wohl am meisten beygetragen haben, die gegenseitige Animosität beyder Männer zu erzeugen, die auch auf den Ton, in welchem der erstere gegen den Andern raisonnirte, eingewirkt

hat. Beattie war ein heftiger fast intoleranter Eiferer für die Religion, und die Sache dieser war es vornehmlich, die er gegen Hume zu vertheidigen suchte, und in Beziehung auf welche er die Philosophie desselben als gefährlich darstellte. Seine Vorstellungsart unterscheidet sich ihrem wesentlichen Charakter nach von der des Reid sehr wenig. Insbesondre nimt er mit Reid einen gemeinen Menschenverstand (common sense) an, durch welchen die Principien der Erkentniß bestimt würden. Er erklärt ihn als ein Vermögen des menschlichen Geistes, welches Wahrheit erkennt oder Glauben begründet, nicht durch progressive Argumentation, sondern durch einen unmittelbaren, instinctartigen und unwiderstehlichen Trieb, der nicht aus der Erziehung oder Gewohnheit, lediglich aus der Natur hervorgeht, und unabhängig auf unsern Willen wirkt einem Gesetze gemäß, sobald der Gegenstand sich darstellt; daher nicht uneigentlich Gemeinsinn genannt wird, weil er auf gleiche Weise alle Menschen, zum mindesten die Meisten, in ihren Urtheilen und Handlungen bestimt. Der gemeine Menschenverstand ist eine Gabe der Natur; er kann nicht durch Unterricht ersetzt werden, wo er fehlt; er entwickelt sich zur Reife fast ohne Zuthun des Menschen, gleichwie dieses bey andern Instincten in der menschlichen Natur der Fall ist. Wenn es

Jemanden an dem Menschenverstande gebricht, so kann man ihn wohl gewiße Principien lehren und glauben machen; aber die besondere Empfindung, die mit der Ausübung jenes Vermögens verbunden ist, kann nicht in ihm erzeugt werden. Für einen solchen Kopf ist Gelehrsamkeit möglich, sofern sie auf dem Gedächtniße beruht, ja sogar Genie bis zu einem gewißen Grade; aber das, was das Wesen des Menschenverstandes ausmacht, ist nicht in ihm hervorzubringen. Dem Zeugniße der Sinne traut Beattie noch ungleich mehr Glaubwürdigkeit zu, als Reid. Es giebt uns über das Daseyn und die Eigenschaften der Aussendinge eben die Gewißheit, die uns irgend eine Demonstration geben könte, oder die wir von unserer eigenen Existenz haben. Das Zeugniß der Sinne kann freylich triegen, wenn die Organe verderbt sind, oder die Objecte durch verfälschende Media sich darbieten; aber in Sachen von Wichtigkeit, meynt Beattie, werden wir doch niemals dadurch betrogen. Es kann sich auch wohl ereignen, daß das Zeugniß des einen Sinnes dem des andern widerspricht; inzwischen lehrt uns auch hier ein Instinct, welchem Zeugniße wir vorzüglich zu trauen haben. So urtheilen wir von der Größe durch die Sinne des Gesichts und des Gefühls. Wir müssen also in Hinsicht auf Größe entweder unserm Gesichte, oder unserm

Gefühle, oder beyden, oder keinem von beyden Sinnen Glauben beymessen. Keinem zu glauben ist unmöglich. Glauben wir beyden, werden wir in Widerspruch mit uns selbst gerathen. Es ist also Instinct, und nicht Vernunft, was uns bewegt, unserm Gefühle zu trauen. Auch gegen den Berkeleyschen Idealismus beruft sich Beattie bloß auf den Ausspruch des gemeinen Menschensinnes. Ich habe Manche gekannt, sagt er, die Berkeley's Argumente nicht zu widerlegen wußten, aber nicht Einen, der an seine Lehre wirklich geglaubt hätte. Durch diese Lehre werden die ersten Principien des Menschenverstandes ungewiß und trieglich; und wenn sich daher Jemand durch sie blenden läßt, so kann nichts anders als Leichtgläubigkeit und Schwärmerey, oder ein allgemeiner Skepticismus die Folge davon seyn, wodurch Wissenschaft und Tugend vernichtet und das Interesse der menschlichen Gesellschaft zerstört wird. Da der gemeine Menschenverstand nach Beattie das Princip aller menschlichen Erkentniß ist, so ist eben derselbe auch die Quelle aller praktischen Principien. Es beruht auf ihm der Begriff der moralischen Freyheit, das Gesetz der Pflicht, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und in dieser das Fundament der Religion. Beattie's Raisonnements bestehn hier mehr in Declamationen, als in philosophischen Gründen. So be-

beweist er die Regel der Sittlichkeit aus dem common sense auf folgende Art. Der Mensch glaubt, unter gewißen Umständen ein gewißes Betragen beobachten zu sollen, weil ein Begriff von Pflicht in ihm entsteht, wenn er sein zu beobachtendes Betragen in Hinsicht auf jene Umstände erwägt. Man soll dankbar seyn für eine empfangene Wohlthat. Warum? Weil das Gewissen dies fodert. Aber woher weiß man, daß man thun solle, was das Gewissen uns zu thun auferlegt? Hiervon können wir weiter keine Gründe angeben, als daß wir fühlen, es sey unsere Pflicht, so zu handeln, und die Untersuchung muß hier stehn bleiben, weil sie, auch wenn sie weiter fortgeführt wird, doch auf diesen Punct zurück komt. Man sieht, wie nahe Beattie's Moralprincip mit dem Humeschen verwandt ist. Eben so mag der Skeptiker und Lästerer noch so viel über die Religion spötteln; der fromme Mann weiß durch eine Evidenz, die zu erhaben ist, als daß jener sie zu begreifen vermöchte, daß seine religiösen Gesinnungen nicht zwecklos sind, und seine Hoffnungen nicht getäuscht werden. Jene Evidenz ist für jeden gesunden Verstand völlig genugthuend; für ein zartfühlendes demüthiges Herz ist sie überwältigend, unwiderstehlich und göttlich.

§. 2040.

Was Reid und Beattie nur beyläufig gethan hatten, den gemeinen Menschenverstand als Schutzwehr für die Religion zu gebrauchen; das machte sich Thomas Oswald, ein schottischer Geistlicher, in einem besondern Werke zum Hauptzwecke. Er schränkte sich nicht bloß auf die natürliche Religion ein, sondern wurde auch Apologet des Christenthums und selbst mancher ihm eigener positiver Religionsdogmen. Für diese Absicht entwickelte er die Theorie seiner Vorgänger noch von manchen Seiten mehr, ohne daß diese sonderlich dabey gewinnt; so wie er überhaupt durch seinen heftigen declamatorischen Ton mehr blendet als überzeugt. Die Hauptideen, die er in seinem Werke ausgeführt hat, sind folgende: Erstlich: Die Menschen und hauptsächlich die Gelehrten haben von jeher darin gefehlt, daß sie den natürlichen Menschenverstand vernachlässigten oder gar verachteten; daher die Wahrheiten, die ihnen zunächst lagen, übersahen und verkannten, und sich mit subtilen Speculationen über Gegenstände, die mit dem Interesse des Menschen nur in sehr entfernter Verbindung stehn, beschäfftigten. Es geschah dies bey den griechischen Philosophen, bey den christlichen Theologen, und auch bey den neuern Weltweisen, die sich darüber in

Skep-

Skepticismus und Unglauben verloren haben. Demnach ist nichts übrig, als die subtile Speculation aufzugeben, und zu den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes seine Zuflucht zu nehmen, wenn man nicht allen Glauben an die Grundwahrheiten der menschlichen Erkenntniß zernichten, und auf alle Principien des Handelns, d. i. auf Sittlichkeit und Religion überhaupt, Verzicht thun will. Dieses Urtheil über die Vernachlässigung des gemeinen Menschenverstandes von Seiten der neuern Philosophen, und die Folgen derselben, sucht **Oswald** ausführlich aus dem Charakter der neuern philosophischen Systeme selbst zu bestätigen. **Locke** bestritt die Existenz angebohrner Ideen; aber die Resultate seiner Philosophie erschüttern die Grundwahrheiten der Tugend und der Religion; sie führen zum Materialismus und Fatalismus. **Clarke** u. a. verschwendeten ihr Talent zur philosophischen Demonstration, um das Daseyn Gottes zu beweisen: eine Wahrheit, welche die ganze Natur im Großen wie im Kleinen predigt, und die also auch schon ein aufmerksamer unbefangener Blick auf diese lehren kann. **Berkeley** u. a. betrachteten den Menschen bloß als Intelligenz, und nahmen auf seine empfindende körperliche Natur fast gar keine Rücksicht. **Hume** und seine Anhänger analysirten lieber die natürlichen Empfindungen des Menschengeschlechts,

z. B. den Glauben, auf die subtilste und künstlichste Art, als daß sie einen besondern Sinn dafür in der menschlichen Natur hätten annehmen sollen. Der sogenannte moralische Sinn, welchen Hume statuirte, so wie der Sinn für Harmonie und Schönheit, sind nichts weiter als Theile des natürlichen menschlichen Gemeinsinnes (common sense) überhaupt. Dieser Gemeinsinn bestimt die ersten Grundwahrheiten der Erkentniß und des Handelns mit eben der unzweifelhaften Gewißheit, womit die äußern Sinnesorgane uns über die Existenz und Beschaffenheiten der Aussendinge belehren. Zu den Wahrheiten, wovon schon der gemeine Menschensinn uns überzeugt, gehören auch die Wahrheiten der Moral und Religion, obgleich die Menschen wenig darauf achten, weil sie einen sonderbaren Hang haben, das lieber in der Ferne zu suchen, was sie in der Nähe, in ihrem natürlichen Gefühle mittelst einer ruhigen Aufmerksamkeit finden könten. Zweytens: Die Wahrheiten, welche der gemeine Menschenverstand unmittelbar anerkennt und autorisirt, lassen sich leicht von den übrigen unterscheiden und hervorheben. Jene sind durch sich selbst evident; diese bekommen ihre Evidenz von andern Wahrheiten. Wer jene bezweifelt, ist entweder wahnsinnig, oder ein Thor. Daß die Menschen in ihren Meynungen so sehr von einander abweichen, giebt

kein

kein Argument gegen die Existenz eines gemeinsamen natürlichen Menschenverstandes ab. Dieser kann durch eine fehlerhafte Art der Erziehung und des Unterrichts, durch Vorurtheile und Leidenschaften, verstimt und unterdrückt, aber nie ganz, zum mindesten nicht bey der Majorität des Menschengeschlechts, vertilgt werden. Der gemeine Menschensinn neigt sich immer zur Wahrheit hin; die gemeine Meynung aber kann irren; und es enthält daher keinesweges einen Widerspruch, von der gemeinen Meynung an den gemeinen Menschensinn zu appelliren. Gegen den Ungläubigen und den Skeptiker aus philosophischen Gründen zu argumentiren, ist unnütz und sogar schädlich; man kann nichts bessers thun, als sie die Grundwahrheiten in ihrer innern Evidenz anschauen lassen. — Drittens: Es giebt Wahrheiten, die wir geradezu auf Autorität der Vernunft als Axiome annehmen müssen, wenn wir uns nicht der Unvernunft schuldig machen wollen. Eben deßwegen dürfen wir auch nicht weiter nach dem Grunde jener Wahrheiten fragen. Der Philosoph erkennt und befolgt sie als Grundwahrheiten, wie der große Haufen thut, wo nicht in der höhern Speculation, doch gewiß in der Praxis des gemeinen Lebens. Viertens: Die Existenz Gottes muß schlechthin als Thatsache geglaubt werden, die über alles Raisonne-

sonnement, über allen Zweifel erhaben ist. Auch die Verfasser der heiligen Bücher beweisen sie nicht; sie setzen sie als gar keines Beweises bedürftig voraus. Die Himmel verkünden die Ehre Gottes. Der Unsichtbare wird sichtbar in seinen Werken. Die heiligen Schriftsteller fordern nur, daß der Mensch seine Augen öffne, um die Fülle der göttlichen Macht, Weisheit und Güte anzuschauen und anzubeten, da keine Einbildungskraft sie zu umfassen und kein Verstand sie zu ergründen vermag. Sie erklären es für Thorheit, daß der, welcher das Auge und das Ohr gemacht hat, nicht selbst sollte sehen und hören können. Zwar wurden die Herzen der Menschen verblendet durch andere, die sich einen höhern Grad von Verstand zutrauten. Aber die Gottheit beschämte die Weisheit der Welt, und erleuchtete eine Zahl ungelehrter Menschen, um Wahrheiten bekant zu machen, die der große Hausen übersah, und worüber unter den Gelehrten gestritten wurde; die aber, sobald man sie kennen lernte, sich auch nach der strengsten Prüfung allen Menschen von gesunder Vernunft und reinem Gewissen als richtig empfahlen. Die Theologen und Philosophen haben die Pflicht, das System dieser Wahrheiten in seinem vollen Lichte darzustellen, und ihm dadurch die Achtung und Aufmerksamkeit unter den Menschen zu gewinnen, die ihm gebührt.

Wenn

Wenn sie dies thun, wird ihr Bemühen mit dem wohlthätigsten Erfolge gekrönt werden. Aber etwas beweisen wollen, was an sich evident ist, kann keinen Nutzen, sondern nur Schaden hervorbringen; es veranlaßt bey den Skeptikern erst Fragen, Zweifel, Spötterevyen, an welche ohne jene übel angebrachte Vertheidigung nicht gedacht worden wäre. Fünftens: Was durch den analogischen Beweis für das Daseyn Gottes genommen wird, besteht darin, daß die Behauptung des Gegentheils als desto ungereimter erscheint. Die Harmonie des Universums wird jedem Menschen von gesundem Verstande die Eigenschaften Gottes darthun; und er wird auch nicht mehr als Einen Gott glauben, so lange er nicht entscheidende Gründe für das Daseyn mehrer Götter hat. Ueber Gottes Eigenschaften zu streiten, zeigt Unverstand oder ein verkehrtes Herz. Die Güte und die Gerechtigkeit Gottes liegen so offenbar am Tage, daß ein Zweifel daran gar nicht zu entschuldigen ist. Es läßt sich durchaus nicht begreifen, daß das allervollkommenste Wesen etwas Böses, und nicht vielmehr immer dasjenige thun sollte, was weise und recht ist. Man frage das Gefühl derer, die sich noch einer Pflicht gegen Eltern, Wohlthäter, Regenten bewußt sind, und die Schuld solcher Menschen wird auffallen, die ihre Pflicht gegen eine Gottheit ableugnen. Sechstens:

Die

Die heilige Schrift stellt uns die Schöpfung der Welt auf eine Art dar, die jedem vernünftigen Menschen die annehmlichste ist, und wobey zugleich Gottes Erhaltung der Welt und Fürsorge für dieselbe sich offenbart. Die allgemeinen Gesetze können ihren Fortgang haben, und dennoch können besondre Veranstaltungen der Vorsehung statt finden. Freylich ist der Plan Gottes bey der Schöpfung nicht zu durchschauen; es bleiben hier viele für uns endliche Wesen unerforschliche Geheimniße übrig; aber das ist doch für uns klar, daß alle Dinge auf's weiseste angeordnet sind, und die Beförderung unserer Glückseligkeit und Tugend zum Endzwecke haben. Jeder Mensch schätzt die Tugend als das Vortrefflichste; dieses ist also auch der Zweck der göttlichen Weltregierung; und wer dieses einsieht, weiß von dem Plane Gottes bey der Weltschöpfung und Vorsehung so viel, wie er davon zu wissen nöthig hat. Siebentens: So wie es Unsinn ist, das Daseyn Gottes bezweifeln zu wollen, so ist es nicht minder Unsinn, an der Moralität zu zweifeln. Nicht nur hat Jeder ein Gefühl vom Guten und Bösen, sondern Jeder hat auch eine reine Hochachtung für das, was recht und moralisch gut ist. Je schwerer dem Menschen die Ausübung der Tugend wird, ein desto größeres Verdienst messen wir ihm bey. Der Mensch hat auch ein Gewissen, das von dem moralischen

schen Gefühle überhaupt verschieden ist. Es liegt in der Anwendung dieses Gefühls auf die Handlungen. Das moralische Gefühl kann in Jemandem vorhanden seyn ohne das Gewissen. Jemand kann jenes sehr verfeinert haben; er findet ein Wohlgefallen an edlen Handlungen, ohne es auf sein eigenes Handeln anzuwenden. Das Gewissen zeugt, daß wir eine bekante Verbindlichkeit erfüllt oder verletzt haben. Es ist kein Gesetzgeber; aber ein untrieglicher Richter, der das Gesetz voraussetzt. Die Autorität des Richterstuhls des Gewissens kann Niemand ableugnen, und eben so wenig sich demselben ganz entziehen. Gott führt durch das Gewissen seine moralische Regierung über die Menschen. Wir können das Gewissen nicht leiten und beherrschen, wie unsre übrigen Kräfte; es hat etwas Unwillkührliches. Soferne wir nun vermöge des gemeinen Menschensinnes uns der Pflicht bewußt sind, und ein Gewissen haben, sofern ist auch der Glaube an ein zukünftiges Gericht dem gemeinen Menschensinne gemäß. Anstatt über die Möglichkeit, über die Art und Weise desselben zu streiten, was thöricht ist, sollen wir uns beständig darauf vorbereiten.

Die hierher gehörigen Schriften Reid's, Beattie's und Oswald's sind oben in der Literatur zu diesem Abschnitt angezeigt worden

den. Vgl. Stäudlin's Geist und Gesch. des Skeptic. II, 227. ff.

§. 2041.

Sowohl die skeptische Philosophie des Hume, als die ihr entgegengesetzte der drey bisher erwähnten Schriftsteller, ward geprüft von Joseph Priestley, einem Geistlichen zu Birmingham in der Grafschaft Warwick, der gegenwärtig in NordAmerica lebt. Von seinen zahlreichen Schriften ist diejenige für die Philosophie die interessanteste und wichtigste, welche auf diesen Zweck gerichtet ist. Priestley ist weder Apologet des Hume, noch seiner Gegner; sondern er wollte vielmehr zeigen, daß weder der Skepticismus jenes hinlänglich begründet sey, noch auch durch die Theorie vom gemeinen Menschenverstande und den instinctartigen Principien der Erkentniß und des Handelns das philosophische Interesse hinlänglich befriedigt werde. Er neigte sich hierbey mehr zur Lockischen Philosophie, hauptsächlich mit den Modificationen, welche diese durch Hartley's Untersuchungen bekommen hatte. Mit Recht erinnerte er im Allgemeinen gegen Reid, daß durch die von diesem angenommenen instinctartigen Principien des common

sen-

sense in der menschlichen Natur gar nichts erklärt werde, weil sie doch eigentlich bloße qualitates occultae seyen. Selbst der Glaube an eine äußere objective Welt geht nicht aus einem Grundtriebe hervor; er ist bloß eine wahrscheinliche Meynung und findet sich nicht bey Kindern, sondern entsteht erst, nachdem man angefangen hat, den unmittelbaren Inhalt der Vorstellungen von äußern Objecten zu unterscheiden. Der Idealismus ist an und für sich eine sehr einfache wohl zusammenhangende Hypothese, die, wenn man sie unbefangen erwägt, gar nicht so ungereimt und für den gemeinen Menschenverstand empörend ist, wie sie ausgegeben wird. Durch das Reidsche System wird alle Verbindung unter den verschiedenen Phänomenen, Kräften und Wirkungen der Seele aufgehoben, und an die Stelle derselben eine Menge unabhängiger, willkührlicher Instincte als Principien gesetzt. Gegen diese hat der Skepticismus ein um so leichteres Spiel, und die Theorie vom gemeinen Menschenverstande, die dem Skepticismus entgegenarbeiten will, trägt also indirecte dazu bey, ihn noch mehr zu befestigen und zu verbreiten. Alle weitere philosophische Untersuchung wird durch jene Theorie abgeschnitten, die gleichwohl selbst auf nichts wie auf Machtsprüchen beruht, deren Autorität der Skeptiker gar nicht anerkennt und anzuerkennen braucht.

Im Einzelnen lief Priestley's Tadel des Reidschen Systems hauptsächlich auf Folgendes hinaus: **Erstlich**: Reid verwirft ohne hinlänglichen Grund den Schluß von den Vorstellungen auf die Objecte, als die producirenden Ursachen derselben, und behauptet ebenfalls ohne hinlänglichen Grund willkührliche Instincte, durch die der Glaube an die Aussendinge bewirkt werde. Bloß weil sich zwischen den Vorstellungen als solchen und den Objecten keine Aehnlichkeit findet; weil eine nothwendige Verbindung zwischen den Empfindungen und ihren Gegenständen als Wirkungen und Ursachen nicht demonstrirt werden kann, wird diese ganze Schlußart verworfen. Sie hat aber gerade so viel für sich, als die Lehre von den Instincten, und ist der menschlichen Natur weit angemessener und weit philosophischer, als diese. **Zweytens**: Die Voraussetzung Reid's, daß unsere Vorstellungen gar nicht vorhanden sind, wenn wir uns derselben nicht bewußt, oder nicht aufmerksam darauf sind, ist wenn nicht schlechthin ungültig, doch unerwiesen. **Drittens**: Reid verwechselt das Empfindungsvermögen mit den Empfindungsvorstellungen. **Viertens**: Aus unserer bloßen Unbekantschaft mit der Art, wie Veränderungen in unserm Gemüthe entstehn, schließt er, daß sie durch instinctartige Principien hervorgebracht, und nicht durch Erfahrung und

Ideen-

Ideenassociation erzeugt werden. Eben so nimt er ohne Grund an, daß gewiße Bestimmungen oder Thätigkeiten des Gemüths vor aller Erfahrung hergehn, und folgert daraus, daß sie instinctartig seyen. Auch über die Grundwahrheiten oder Principien selbst, welche Reid, Beattie, und Oswald aufstellten, und die Consequenzen, die sie daraus für die Philosophie, und der leztere für die Religionstheorie namentlich zogen, macht Priestley mehrere treffende Bemerkungen. Es ist niemals geleugnet worden, daß es gewiße an und für sich evidente Grundsätze gebe, welche die Principien der Wahrheit und Falschheit und alles Raisonnements überhaupt sind, und nach deren Grunde man nicht weiter fragen kann. Hätten jene Philosophen sich darauf eingeschränkt, diese Grundsätze darzustellen, so würde ihnen weiter nichts vorzuwerfen seyn, als eine unnöthige Neuerung im philosophischen Sprachgebrauche. Darüber, daß sie Grundsätze der Art, die Niemand vernünftigerweise bezweifeln kann, weitläufig zu beweisen suchen, hat man Ursache sich zu verwundern. Allein bey genauerer Ansicht ihrer Schriften findet sich, daß sie noch etwas anderes thun, als sie ankündigen. Sie wollen nothwendige Axiome als Gründe alles Raisonnements festsetzen, und nehmen besondere Sätze als Axiome an, deren Evidenz doch gar nicht unmittelbar einleuchtet. Nach Locke stützt sich

die Wahrheit der Sätze auf der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung gewißer Ideen. Hierdurch wird die Wahrheit von der nothwendigen Natur der Dinge abhängig, und wird etwas Absolutes, Unwandelbares und Ewiges. Nach jenen Philosophen hingegen werden gewiße Axiome postulirt, die auf einer unerklärlichen instinctartigen Ueberzeugung beruhen, und von der willkührlichen Beschaffenheit unserer Natur abhangen, wodurch die Wahrheit etwas bloß Subjectives, Willkührliches und Veränderliches wird. Einen besondern Nachtheil hat die Theorie vom gemeinen Menschenverstande, daß sie die Autorität der Vernunft verwirft, und dadurch alle freye und unbefangene Prüfung aufgestellter Meynungen aufhebt oder wenigstens ganz unnütz macht. Denn auf den gemeinen Menschensinn macht ein Jeder Ansprüche, und kann diese machen, sofern er ein Mensch ist, wie jeder Andere. Er hält sich also auch berechtigt, über jeden Gegenstand nach seiner gegenwärtigen Empfindung, Einsicht und Ueberzeugung zu urtheilen; und da dieses Urtheil ihm als eine Wirkung seines Instincts erscheint, daßelbe für unwidersprechlich anzunehmen, wiewohl es bey gründlicherer Erkentniß oder genauerer Untersuchung sich als ein offenbarer Irrthum oder als ein Vorurtheil zeigt. Dieser Fehler äußert sich nicht bloß im Gebiete

der

der Metaphysik, wo er freylich für das menschliche Interesse überhaupt unschädlicher seyn würde; im Gegentheile er äußert sich auch in der Beurtheilung der Angelegenheiten des gemeinen Lebens, und ist hier von den schlimsten und beunruhigendsten Folgen. Er vertilgt in den Anhängern der bestrittenen Theorie alle Bescheidenheit, Vorsicht und Geduld in der Untersuchung der Wahrheit; macht sie stolz auf ihren Menschensinn, und verleitet sie sehr leicht, andern, deren Meynungen etwa den ihrigen entgegenstehn, diesen Menschensinn ganz abzusprechen: eine Höflichkeit, welche denn diese gewöhnlich zu erwiedern pflegen, so daß die gemeinschaftliche Erforschung der Wahrheit dadurch in gegenseitige Zänkerey und Grobheit ausartet. Noch verweilt Priestley bey der Kritik einzelner Sätze, welche Reid und seine Nachfolger als unmittelbar durch sich selbst evidente Wahrheiten angenommen haben, ohne daß sie in der That evident, oder auch überhaupt nur wahr wären. Niemand hat ein natürliches Recht, einem Andern Artikel des Glaubens aufzudringen. Dieses thun gleichwohl die Urheber der Theorie vom gemeinen Menschensinne. Dadurch geben sie den Ungläubigen ein Beyspiel, nach welchem diese auf die entgegengesetzte Art mit derselben Autorität verfahren mögen. Diese können nunmehro die Grundsätze der Religion verwerfen,

 weil

weil sie dieselben nach ihrem gesunden Menschenverstande als ungereimt und lächerlich erkennten; und sie haben hierin gerade so viel für sich, wie ihre Gegner, welche die Göttlichkeit jener Grundsätze behaupten. Endlich erinnert Priestley auch noch, daß es dem philosophischen Sprachgebrauche durchaus zuwider und unschicklich sey, das Vermögen der Erkentniß der Wahrheit einen Sinn (sense) zu nennen. Der Sinn bezieht sich auf Gefühle, die immer relativ sind, und wodurch über die Natur der Dinge nichts bestimt werden kann; die Wahrheit aber ist stets etwas Absolutes. Am lebhaftesten hat Priestley gegen Oswald gestritten, deßen Widersprüche er aufdeckt, da dergleichen durch den heftigen declamatorischen Ton desselben ihm häufig entwischt waren.

S. An Examination of Dr. *Reid's* Inquiry, *Beattie's* Essay, and *Oswald's* Appeal. By *Joseph Priestley*; London 1774. Vgl. Stäudlin am a. O. II, 239.

§. 2042.

Die in dem vorhergehenden § charakterisirte Schrift Priestley's gieng die Gegner Hume's an; diesen selbst, hauptsächlich deßen Vorstellungsart von der natürlichen Religion, be-

bestritt er in den Letters to a philosophical unbeliever. Es kann für die Speculation keine wichtigere Fragen geben als die: Ob die Welt einen weisen und gütigen Urheber habe oder nicht? Ob der Mensch und sein Thun und Lassen einer gerechten göttlichen Regierung untergeordnet sey, oder nicht? Ob er endlich jenseit des Grabes etwas zu hoffen oder zu fürchten habe; oder ob er sorglos wegen der Zukunft nach Epikurischen Maximen leben könne? Priestley fand im Allgemeinen in Hume's Urtheilen über die natürliche Religion eine gewiße Inconsequenz; indem dieser in den echten Principien des Theismus das Gute, Große, Erhabene, Herzerhebende anerkennt, und von Menschen ohne alle Religion sagt, daß sie nicht weit über den Thieren ständen; gleichwohl nicht einsieht, daß eben hieraus folge, in dem Atheismus liege etwas Schlechtes, Verworfenes und Herabwürdigendes, und die Menschen müßten noch schlechter als die Thiere seyn, welche Gelegenheit gehabt haben, die Religion kennen zu lernen, und sie nicht annehmen, oder gar sie lächerlich und verächtlich machen. In den gegen Hume geschriebenen Briefen selbst handelt P. zuerst von der Natur der Evidenz, welche er mit Locke auf die Harmonie der Ideen gründet. So halten wir die Sätze: Zwey mal zwey sind Vier; die drey Winkel eines geradlinichten Triangels sind

zwey rechten Winkeln gleich; die Menschen sind sterblich; die Luft ist elastisch u. dgl. für unmittelbar evident; weil wir finden, daß in jenen Sätzen der eine Begriff entweder mit dem andern derselbe ist und völlig mit ihm coincidirt; oder wenigstens daß der Erfahrung nach das eine Merkmal immer mit dem andern verbunden ist. Einen unmittelbar evidenten Beweis für das Daseyn Gottes will Priestley aus dem Satze vom Grunde herleiten. Kein vernünftiger Mensch kann sich die Dinge in der Welt anders denken, als daß sie Wirkungen von adäquaten Ursachen sind. Das Weltall überhaupt kann demnach ebenfalls nicht anders gedacht werden, und muß als ein zweckmäßiges Product eine verständige Ursache haben, oder es muß ein unendlich weises und gütiges Wesen existiren, welches die Welt hervorbrachte. Eine unendliche Reihe von Wirkungen ist ein sich widersprechender Begriff; wir müssen demnach nothwendig bey einer absoluten Intelligenz stehn bleiben, die als Ursache der Welt nicht selbst hervorgebracht wurde. So gewiß die Welt eine Wirkung ist, so gewiß kann die absolute Ursache derselben nicht selbst wiederum eine Wirkung seyn. Priestley vergleicht sonderbar genug die absolute Intelligenz, um sich einem Begriffe von ihrer Wirklichkeit zu nähern, mit dem Raume. Dieser ist zwar kein verständiges Wesen, ei-

nes

nes Begriffes von sich selbst unfähig, und Ursache keines Dinges; aber er ist der intelligenten Ursache aller Dinge darin ähnlich, daß er nothwendig unendlich und nicht hervorgebracht (uncaused) ist. Denjenigen, die den Raum für das Nichts erklären, erwiedert Priestley, daß der Raum Eigenschaften habe, Länge, Breite, und Tiefe, welche hingegen dem Nichts durchaus fehlen. Wollte man sagen, es sey möglich, daß das Universum im Ganzen keine Ursache habe, wenn auch die einzelnen Theile desselben als solche eine Ursache haben müßten; so würde dies eben so seyn, als wenn man behauptete, ein Haus im Ganzen habe keinen Baumeister, obgleich die Wände, die Fenster, Thüren, und alle Theile desselben einen gehabt haben müßten. Die Erfahrung scheint es freylich als eine Thatsache zu bewähren, daß das Denken aus Verhältnißen der Materie entspringt; auch sind die Eigenschaften des Denkens und der Materie nur verschieden, nicht widerstreitend; anstatt daß Hervorgebracht und Nichthervorgebracht im stricten Gegensatze mit einander stehn; allein wir vermögen doch nicht einzusehen, wie das Denken aus Verhältnißen der Materie entspringen könne? Wollte man annehmen, daß das Intellectuale in der Welt ein Resultat des Nichtintellectualen wäre, so würde dieses zum Begriffe einer Weltseele führen, zu der wir selbst

gehörten, und auch ein solcher Begriff der Gottheit könte ein Fundament zur Religion abgeben. Inzwischen unser Verstand empört sich gegen diese Vorstellungsart, und wir werden genöthigt, weil dies die leichteste Erklärung der Phänomene ist, uns bey dem Glauben an eine nicht hervorgebrachte Intelligenz zu beruhigen, die der Urheber des Universum's und gänzlich von diesem verschieden ist. Man könte noch einwerfen, daß, da alle Intelligenz, die wir kennen, in dem Gehirne der Menschen und Thiere wohnt; die Gottheit, wenn sie ein vom Universum verschiedenes und intelligentes Wesen ist, in ihrer Form, wie diese übrigens auch beschaffen seyn möge, doch etwas dem Baue des Gehirns ähnliches haben müsse. Priestley erwiedert, daß die nach den obigen Principien fortgesetzte Argumentation das Gegentheil beweise. Es muß einen nicht hervorgebrachten intelligenten Urheber der Natur geben, der von dieser verschieden ist. Er ist aber kein Object unserer Sinne; und der Sitz der Intelligenz, obgleich er bey uns Menschen etwas Sichtbares und Berührbares ist, ist darum nicht nothwendig und allgemein so beschaffen. Daraus daß die Gottheit und das menschliche Gehirn beyde intelligent sind, folgt nichts weiter, als daß sie diese Eigenschaft und auch dasjenige (wenn es desgleichen giebt) gemeinschaftlich haben müssen, wovon jene Eigenschaft abhängt;

hängt; dieses letztere aber braucht gar nicht nothwendig sichtbar oder berührbar, oder sonst ein Object unserer Sinne zu seyn. Manchen Dingen sind Eigenschaften gemeinsam, die in andern Hinsichten sehr verschieden sind. Kennten wir nichts Elastisches, als Stahl, so würden wir vielleicht den Schluß gemacht haben, bloß der Stahl oder ähnliche feste und harte Körper seyen elastisch; und doch finden wir, daß die Elasticität selbst einer so dünnen und feinen und in allem Betrachte dem Stahle so unähnlichen Substanz, wie die Luft ist, zukomt. Einige andere Einwürfe gegen seinen Beweis für das Daseyn Gottes als einer intelligenten von der Welt verschiedenen Ursache der Welt, welche Priestley widerlegt, will ich hier nicht erwähnen. Er verbreitet sich in den folgenden Briefen über die nothwendigen Attribute, die der Gottheit zugeschrieben werden müssen, besonders über die Gründe für die unendliche Güte der Gottheit, für die Existenz einer moralischen Regierung in der Welt, und eines künftigen Vergeltungszustandes nach dem Tode. Die übrigen Briefe sind ausschließlich gegen Hume und den Verfasser des Systeme de la nature gerichtet. Priestley prüft darin des erstern Gespräche über die natürliche Religion, deßen Versuche über eine specielle Vorsehung und einen künftigen Zustand, und hauptsächlich deßen Theorie von der Causalität und

ihren Einfluß auf einen Beweis für das Daseyn Gottes Er benutzt hier sein Princip von der Association der Ideen, um Hyme's Skepsis zu widerlegen. Die Wärme, mit welcher er die Religion vertheidigt, macht ihn ehrwürdig; aber gegen Hume ist er unbillig, und läßt ihm noch viel weniger Gerechtigkeit wiederfahren, als die drey vorher bemeldeten schottischen Gegner desselben. Statt aus Gründen zu philosophiren, declamirt er oft, und erlaubt sich Machtsprüche und Grobheiten. Er spricht überhaupt dem H. fast alles literarische und philosophische Verdienst ab, so daß man Ursache hat, auf eine persönliche Antipathie oder Eifersucht zu schließen, die auf seine Gesinnung und seinen Ton einwirkte. Ungleich bündiger und treffender ist sein Raisonnement gegen das Systeme de la nature, das er die Bibel des Atheismus nennt. Der hier aufgestellten Behauptung, daß die Welt bloß das Product der Grundkräfte der ewigen Materie und ihrer Thätigkeit sey, setzt Priestley entgegen, daß die Bestimmung und Richtung jener Grundkräfte der Materie zu vernünftigen Zwecken in den einzelnen Dingen sowohl als im WeltGanzen eine Erkentniß, einen Begriff, eine Vorhersehung voraussetze, deren die bloße Materie gänzlich unfähig ist. Man kann daher mit Gewißheit behaupten, daß ein über alles, was unsere Sinne zu fassen vermö-

mögen, erhabenes Wesen den Kräften der Materie die zweckmäßige Bestimmung und Richtung ertheilt, und, wie Priestley nun weiter durch einen Sprung schließt, daß es auch die Materie selbst erschaffen haben müsse, da diese nicht ohne ihre Grundkräfte existiren konte. Ich bin nicht im Stande, setzt er hinzu, das Sichtbare zu erklären, wenn ich nicht eine Kraft annehme, die unsichtbar ist, und diese unsichtbare Kraft unterscheide ich durch den Namen Gott. Der Verfasser des Systems der Natur bemerkt, daß der Name Gott bloß die unergründliche Ursache der Wirkungen bedeute, die uns in Erstaunen setzen, und die wir nicht begreifen können. Dieser Gott ist aber ein leeres nichtiges Phantom, das wir der Energie der Natur unterschieben, welche die Menschen so geneigt sind miszuverstehn. Die Menschen haben die Natur mit geistigen Wesen angefüllt, weil sie fast immer die wahren Ursachen der Erscheinungen verkannten. Aus Unkunde der Allmacht der Natur wähnten sie dieselbe durch einen großen Geist beseelt. Aus Unkunde der Energie des menschlichen Körpers legten sie auf gleiche Weise ihm einen Geist bey, der ihn belebe und regiere; so daß offenbar das Wort Geist nichts anders bedeutet, als die unbekante Ursache der Phänomene, welche wir nicht auf natürliche Gründe zurück zu führen wissen. Priestley antwor-

wortet hierauf: Wenn nichts Sichtbares den Erklärungsgrund deßen enthält, was ich sehe, so muß ich nothwendig etwas Unsichtbares als Erklärungsgrund statuiren. Höre ich einen Schall, der von keinem Dinge in dem Zimmer herkomt, in welchem ich mich befinde, so kann ich nicht umhin, ihn einer Ursache ausserhalb dem Zimmer beyzumessen, weil ich gar mir nicht vorstellen kann, daß der Schall ohne alle Ursache entstehen könte. Nun sind aber Menschen, Thiere, Pflanzen, und selbst Metalle und Steine solche Dinge, die wir eben so wenig als ohne Ursache existirend vorstellen können, wie einen bloßen Schall. Auf das Wort Geist komt nichts an. Indeßen wir bedürfen irgend eines Ausdrucks, um ein Wesen zu bezeichnen, dem wir Kräfte zuschreiben, die keinem sichtbaren Dinge gehören können. Ein menschlicher Körper mag der Sitz aller der Kräfte seyn, welche Menschen zu äußern vermögen; aber es verräth sich im Baue des Menschen auch eine Zweckmäßigkeit und ein Verstand, der unendlich über alle Materie erhaben ist, welche im Körper angetroffen wird. Der Mensch muß folglich eine höhere Ursache gehabt haben, und so alle übrigen endlichen Dinge. Schreitet man in dieser Argumentation fort, so komt man zuletzt nothwendig auf ein Wesen hinaus, das im eigentlichen Verstande eine unendliche Intelligenz ist, und bey wel-

welchem man gezwungen ist, stehn zu bleiben. Es ist ferner gar nicht Unkunde der wahren Ursachen der Erscheinungen, die uns verleitet, Wesen anzunehmen, welche wir Geister nennen; es ist umgekehrt eine vollkomne Erkentniß, daß die von uns wahrgenommenen Substanzen nicht ohne irgend eine höhere von ihnen selbst verschiedene Ursache haben existiren können. Man könte eben so gut sagen, daß man aus Unbekantschaft mit der Energie der Natur nach der Ursache eines Schalles frage, welchen man hört, oder einer Uhr, die man bey sich trägt. Das Denken beym Menschen könte man immerhin aus der Organisation des Gehirns ableiten, weil man durch Erfahrung nicht berechtigt wird, eine vom Körper specifisch verschiedene Seelensubstanz zu behaupten. Aber steigt man höher von der unmittelbaren Ursache des Denkens beym Menschen zu der Ursache dieser Ursach mit seiner Forschung hinauf; so muß man nothwendig sich nach etwas umsehen, das wenigstens eines Begriffs einer solchen Organisation fähig ist, und dies muß eine Intelligenz seyn, unendlich erhaben über das intelligente Princip im Menschen, und daher vom menschlichen Wesen durchaus verschieden. Ein anderer Brief Priestley's enthält auch eine lehrreiche Kritik einiger falschen Methoden, das Daseyn und die Attribute Gottes zu beweisen.

S. Letters to a philosophical Unbeliever, Part I, Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion, and especially those contained in the writings of Mr. *Hume*. By *Ioseph Priestley*; Bath 1780.

§. 2043.

Priestley hatte in seiner Schrift gegen Reid, Beattie und Oswald eine Neigung zum Materialismus in Beziehung auf das menschliche Seelenwesen verrathen. Er fand den Gegensatz zwischen Materie und Geist, der im Spiritualismus angenommen wird und werden muß, unbegreiflich, insbesondre wie sich dieser Gegensatz im Menschen ausdrückt. Nach demselben haben Geist und Materie gar keine Eigenschaft mit einander gemein, mittelst welcher sie sich gegenseitig afficiren könten; die Materie nimt einen Raum, der Geist auch nicht den kleinsten denkbaren Theil des Raumes ein, als zu welchem er in gar keiner Relation steht; so daß, im strengen Verstande, der Geist nicht mehr im Körper existirt, als im Monde. Priestley glaubte vielmehr, daß der ganze Mensch ein einartiges zusammengesetztes Wesen (some uniform composition) sey, und daß

daß sowohl das Empfindungsvermögen, als alle übrigen sogenannten geistigen Kräfte, ein nothwendiges oder zufälliges Resultat der organischen Structur des Gehirns seyen; daß folglich der ganze Mensch mit dem Tode stirbt, und wir keine Hoffnung haben, jenseit des Grabes fortzuleben, ausser derjenigen, welche uns die Offenbarung giebt. Diese Aeußerung über das menschliche Seelenwesen und die Fortdauer nach dem Tode, welche Priestley jedoch nur problematisch ausgedrückt hatte, erregte ein für ihn sehr ungünstiges Aufsehn, und ward von seinen Gegnern gar sehr benutzt, ihn des Atheismus, der Irreligion, und sofern er gleichwohl als Vertheidiger der Religion aufgetreten war, der Heucheley zu zeihen. Dies veranlaßte Priestley, das Wesen der Materie und des Geistes nach ihrer Natur und ihrem gegenseitigen Verhältniße genauer zu untersuchen und seine Vorstellungsart davon noch mehr zu bewähren; hauptsächlich aber zu zeigen, daß die letztere der Offenbarung nicht nur gar nicht entgegen, sondern vielmehr dieser gemäßer sey, als der Spiritualismus, und für die Religion, namentlich die christliche, gar nichts davon zu fürchten sey. Die Früchte dieser Untersuchung sind in seinen Disquisitions relating to matter and spirit dargelegt, denen er auch noch eine Geschichte der philosophischen Lehre vom Ursprunge der Seele und der Natur der Materie bey-

beygefügt hat. In das Detail seiner Raisonnements kann ich hier nicht hineingehn; ich will nur das ihm Eigenthümliche ausheben. Er setzt die von Newton für die Methode der Naturforschung angenommenen Regeln voraus: 1) nicht mehr Ursachen zuzulassen, als zur Erklärung der Erscheinungen erfoderlich sind; 2) dieselben Wirkungen so viel wie möglich auf dieselben Ursachen zurückzuführen. Die gewöhnliche Meynung von der Materie ist, sie sey eine solide oder undurchdringliche Substanz, die weiter keine Kräfte habe, und die in Beziehung auf Bewegung und Ruhe in einem völlig gleichgültigen Zustande sey, so lange sie nicht durch eine fremde Kraft bewegt wird. **Priestley** widerlegt zuvörderst diese Meynung; er zeigt, daß die Materie keine bloß und schlechthin träge Substanz sey, sondern auch eigenthümliche Kräfte, namentlich der gegenseitigen Anziehung und Abstoßung in allen ihren Theilen, enthalte. Ausser diesen Grundkräften und durch dieselben hat die Materie die Eigenschaft der Ausdehnung. Es erhebt sich die Frage: Können die Natur und die Thätigkeiten des Menschen lediglich aus den Grundkräften und wesentlichen Eigenschaften der Materie erklärt werden? Der Mensch ist ein **empfindendes und denkendes Wesen.** Die Fähigkeiten des Empfindens und Denkens haben ihren Sitz im Gehirne und dem Nerven-

sy-

systeme. Denn das Empfinden und Denken ist immer mit einem gewißen Zustande des Gehirns verbunden, und das Eine correspondirt mit dem andern, und hieraus läßt sich schließen, daß Jenes eine Eigenschaft von diesem sey. Es giebt kein Beyspiel eines Menschen, der seine Denkfähigkeit behalten hätte, wenn das Gehirn verletzt war, und aus dem Wahnsinne und der Raserey kann man mit Sicherheit abnehmen, daß eine Zerrüttung im Gehirne obwalten müsse. Andere Gründe, die Priestley zunächst vorbringt, sind die bekanten materialistischen; z. B. daß mit der Entwickelung des Gehirns zur Reife auch die Seelenkräfte sich zur Reife entwickeln, und so wie die Organisation jenes mit zunehmendem Alter hinfälliger wird, auch die Seelenkräfte sich vermindern. Daß nun die Vollkommenheit des Denkvermögens bloß in diesem Leben von dem gesunden Zustande des Körpers und Gehirns abhangen und ohne denselben gar nicht statt finden sollte; hingegen nach dem Tode, wenn Körper und Gehirn zerstört sind, noch in einem erhöhtern Grade existiren sollte, scheint doch die unphilosophischste und absurdeste Behauptung zu seyn. Wäre der Tod ein Vortheil für das Denkvermögen, so müßte eine Krankheit des Körpers es verhältnißmäßig auch seyn; und im Allgemeinen, je mehr sich der Körper seiner Auflösung näherte, desto

 freyer

freyer und ungehinderter müßten sich die Seelenfähigkeiten äußern. Aber gerade das Gegentheil hiervon lehrt uns die Erfahrung wirklich. Priestley fügt noch einige andere merkwürdigere Gründe für den Materialismus hinzu: 1) Wir haben nicht eine einzige Idee, die wir nicht entweder unmittelbar den körperlichen Sinnen verdankten, oder doch aus den Sensationen hergeleitet hätten. Die Möglichlichkeit des menschlichen Denkens also, welches nothwendig einen Vorrath von Ideen fodert, ohne einen organisirten Körper, ist von aller Evidenz entblößt; und die Erfahrung steht ihr vielmehr directe entgegen. Man könte mit Clarke einwerfen, daß die Ideen vielleicht auch durch andere Zugänge zur Seele gelangen möchten, und nicht einzig mittelst der körperlichen Sinne; daß also die Möglichkeit des Denkens mit der Aufhebung der körperlichen Sinnesorgane nicht zugleich aufgehoben würde. Allein eine bloße Vermuthung dieser Art ohne allen factischen Grund berechtigt zu einer solchen Behauptung nicht; wir könten unstreitig andere Sinne gehabt haben oder bekommen, und mithin auch ganz andere Vorstellungen, als wir gegenwärtig besitzen; nur werden wir hierdurch nicht berechtigt zu behaupten, daß es auch nur möglich sey, Empfindungen und Ideen ohne körperliche Sinne überhaupt zu erhalten. Wäre die Seele ein ihrer Natur nach vom Körper

ganz unabhängiges Wesen, so müßte sich doch irgend eine Spur dieser Unabhängigkeit z. B. im Schlafe, in der Ohnmacht, verrathen, die sich gleichwohl nicht verräth. 3) Wenn das Seelenprincip immateriell und unsterblich wäre, müßten es auch alle besondere Fähigkeiten desselben seyn. Allein alle diese werden vor dem Tode immer schwächer und verschwinden ganz. Wir müssen also schließen, daß auch die Seele selbst alsdenn stirbt, so wie wir aus dem Verschwinden des Bewußtseyns und aller Reizbarkeit der Sinne auf den Tod des Körpers schließen. 4) Ist das Seelenprincip im Menschen immateriell, so kann es keine Ausdehnung, folglich keine Länge, Breite oder Dicke haben, und alles, was sich auf dasselbe bezieht, muß einfach und untheilbar seyn. Wie ist nun dieses mit der Beschaffenheit der Empfindungen und Ideen zu vereinigen? Diese müssen nothwendig nach der Trennung vom Körper in der Seele seyn; sie werden nothwendig durch äußere Objecte hervorgebracht und correspondiren denselben; und da manche jener Objecte theilbar sind, so müssen es nothwendig auch die Ideen seyn. Die Vorstellung eines Menschen muß nothwendig einem objectiven Menschen correspondiren, und muß die Merkmale, Kopf, Stamm, und Gliedmaaßen enthalten; sie besteht demnach aus Theilen. Wie kann aber ein Theilbares in einer untheilbaren Substanz be-

befindlich seyn? Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß sofern die Seele Ideen von materiellen theilbaren Objecten enthält, sie selbst materieller Natur seyn müsse. Die Richtigkeit dieser seiner Schlußfolge sucht P. noch weiter darzuthun. 5) Alle Vertheidiger der einfachen, untheilbaren und unveränderlichen Natur der menschlichen Seele scheinen die große Mannichfaltigkeit von Seelenzuständen übersehen zu haben, die nothwendig Veränderlichkeit in sich schließen, insbesondere Verbesserung und Verschlimmerung, welche der Zerstörung sehr nahe verwandt, und mit der natürlichen und vollkommen Einfachheit der Seele ganz unverträglich sind.

§. 2044.

Priestley legte dem Systeme des Materialismus große Vorzüge bey, hauptsächlich in Beziehung auf die geoffenbarte Religion. Wir entgehn durch dasselbe einer Menge schwieriger Fragen, die das entgegengesetzte System drücken, z. B. in was für einem Zustande die Seele sich befindet im Schlafe oder in der Ohnmacht, wenn der Körper, wie bey halb Ertrunkenen, scheinbar todt ist? wie die geistige Seele nach dem Tode existiren könne? wie ihr Zustand war, bevor sie mit dem Körper verbunden wurde, und wenn diese Verbindung sich

er-

ereignete? Alle diese Fragen lassen sich auf keine für die Vernunft irgend befriedigende Art beantworten. Hat der Mensch eine immaterielle Seele, muß auch jedem Thiere eine solche zugestanden werden; denn die thierischen Seelen unterscheiden sich von der menschlichen nur dem Grade der Vollkommenheit, nicht der Art nach. Dann wird aber der Zustand der Thierseelen weit schwieriger und unbegreiflicher, als beym Materialismus. Diejenigen Metaphysiker ferner, die eine so gar hohe Idee von der Würde immaterieller Substanzen, und eine große Verachtung gegen Alles hegen, was materiell heißt, sind sehr in Verlegenheit, wenn man sie über den Zweck und Nutzen des Körpers befragt. Die Alten, welche die Präexistenz der Seele glaubten, waren der Meynung, daß dieselbe zur Strafe in den irdischen Körper gebannt sey; denn der Körper ist nothwendig ein Kerker, ein Hinderniß für die Seele; und fanden also bey jener Frage keinen Anstoß. Aber die neuern Philosophen, welche die Meynung von der Präexistenz der Seelen, und von begangenen Sünden vor der Geburt aufgegeben, und doch die Lehre von der Verderbtheit der Materie beybehalten haben, können auf jene Frage keine vernünftige Antwort geben. Noch eine andere Schwierigkeit entsteht daher, daß beym Spiritualism das Verhältniß der Seele zum Kör-

per und ihr gegenseitiger Einfluß gar nicht zu erklären ist. Nach dem Materialism ist der Mensch nicht mehr und nicht weniger, als was die gegenwärtige Erfahrung von ihm lehrt. Sein Daseyn beginnt mit der Zeit seiner Empfängniß im Mutterleibe, vielleicht in einer noch frühern Periode. Die körperlichen und geistigen Fähigkeiten, welche an einer und derselben Substanz haften, entwickeln sich, reifen, und nehmen in gleichem Verhältniße mit einander ab. Wird die menschliche Maschine aufgelöst, bleibt sie in diesem Zustande der Auflösung, bis es der allmächtigen Gottheit, welche ihr das Daseyn gab, gefällt, sie von neuem in's Leben zu rufen. Mit Hülfe des Materialism, meynt Priestley, läßt sich der Grund mancher Lehren wegräumen, wodurch das Christenthum außerordentlich verderbt worden ist, das in der That aus einem heterogenen Gemische heydnischer Begriffe besteht, die denen schnurstracks zuwider laufen, auf welchen das System der Offenbarung erbaut ist. Das christliche System verheißt den Gerechten keine Belohnung bis zur allgemeinen Auferstehung derselben, noch den Bösen eine Strafe bis zum Ende der Welt. Das System des Immaterialismus im Gegentheile macht es nothwendig, für die Seelen der Verstorbenen irgend einen Aufenthaltsort auszumitteln, wo sie, da sie in einem Zustan-

stande des Bewußtseyns existiren, nothwendig auch in einem Zustande des Vergnügens oder Schmerzes, der Belohnung oder Strafe, sich befinden. Da sich gleichwohl in der Erfahrung gar kein Datum zur Erkentniß der Beschaffenheit eines solchen intermediairen Zustandes der Seele darbietet, so sind hieraus die mannichfaltigen Träume über diesen Gegenstand, und insbesondre die Lehre der Priester vom Fegefeuer, entsprungen. Priestley führt noch mehr andere Beyspiele an, wie das System des Immaterialismus nachtheilig auf die positiven Religionssysteme gewirkt habe.

§. 2045.

Um den Materialism als die wahrscheinlichere Hypothese über die Natur der Seele zu begründen, hat Priestley auch nicht vergessen, mehrere Einwürfe genauer zu prüfen, welche sich gegen denselben vorbringen lassen, vornehmlich solche, die nicht auf einem Misverstande der Natur der Materie, ihrer Kräfte und Eigenschaften beruhen. 1) Es läßt sich nicht begreifen, wie das Empfinden und Denken durch die Materie möglich werde, da jene Aeusserungen mit Figur und Bewegung, den wesentlichen Eigenschaften der Materie, gar

nichts Analoges haben. Dieser Einwurf entlehnt seine Stärke lediglich von unserer Unwissenheit. Wir können freylich nicht begreifen, wie die Materie empfinde und denke; aber wir können auch die Unmöglichkeit nicht beweisen, daß die Materie die Fähigkeit dazu enthalten könne. Zwischen Sehen, Hören und Riechen ist nicht die entfernteste Aehnlichkeit, und doch sind diese Fähigkeiten einem und demselben Seelenvermögen eigen. Auch drückt dieselbe Unbegreiflichkeit den Immaterialismus; denn wir können eben so wenig einsehen, wie eine immaterielle Substanz empfinden und denken möge, da wir überhaupt keinen deutlichen Begriff weder von der Substanz, noch von den Eigenschaften eines Geistes haben. 2) Beym Materialism ist die Existenz abstracter Begriffe unmöglich. Könte die materielle Seele auch auf das reflectiren, was in ihr vorgeht; so würde sie nichts als materielle und particulare Impressionen in sich antreffen. Abstracte und metaphysische Ideen aber könten nicht in ihr vorkommen. — Aber Locke hat gezeigt, daß alle sogenannte abstracte Ideen particular sind, und daß die Abstraction nur in der Weglassung solcher Merkmale der Ideen besteht, welche den individuellen Gegenständen, worauf sie sich beziehen, eigenthümlich sind. 3) Die Seele kann nicht materiell seyn, weil sie durch Gründe zu Zwecken bestimt wird. Nun wä-

wäre es doch ungereimt anzunehmen, daß die Materie durch Argumente, Syllogismen und Demonstrationen bewegt würde. In der gesellschaftlichen Unterhaltung bringen Worte ein Gelächter, oder einen leidenschaftlichen Zustand hervor. Diese Affectionen können nicht die physischen Wirkungen der ausgesprochenen Worte seyn, denn da würden sie immer dieselbe Wirkung hervorbringen, man möchte sie verstehen oder nicht; sie müssen also in dem Sinne der Worte ihren Grund haben, der etwas immaterielles ist, und durch den Verstand auf den Körper wirkt, und in diesem die Bewegungen der Lebensgeister, des Bluts und der Muskeln erregt. — Priestley antwortet: Wird einmal als Factum vorausgesetzt, und muß es vorausgesetzt werden, daß Gründe die materielle Seele zur Thätigkeit bestimmen; so ist es gewiß viel leichter zu begreifen, wie sie dies thun, wenn sie Affectionen einer materiellen Substanz sind, als nach der Hypothese, daß sie zu einer Substanz gehören, die mit der Materie gar nichts gemein hat. Werden Gründe und Ideen schlechthin für immaterielle Dinge angenommen, so behauptet man etwas, was erst bewiesen werden muß. 4) Die Seele kann nicht materiell seyn wegen des Bewußtseyns der Identität der Person. Dieses vereinigt alle Kräfte des Geistes als Einem Subjecte angehörig, und ist

al-

also einfach. P. meynt, daß dies Bewußtseyn nichts weiter ausdrücke, als: daß ich nur Eine Person, Ein empfindendes und denkendes Wesen, und nicht zwey Personen bin. Dies ist aber nicht mehr ein Beweis dafür, daß die Person nicht getheilt werden könne, als daß eine Sphäre, die Ein Ding ausmacht, ein Beweis ist, daß sie gleichfalls aus untheilbaren Materialien bestehe. Man kann zwar Eine Sphäre nicht so theilen, daß zwey daraus werden; aber die Materie derselben kann doch so getheilt werden, daß sie gänzlich aufhört, eine Sphäre zu seyn, und eine solche Theilbarkeit wird von der Person des Menschen behauptet. 5) Das Princip des Bewußtseyns scheint absolut im Menschen zu existiren, und nicht jeder Partikel des Gehirns zu gehören, und deßwegen kann auch die Seele nicht materiell seyn. Hierauf antwortet Priestley, daß es eben sowohl eine Einheit des ganzen Nervensystems, als eines einzigen Atoms geben könne, und daß eine gewiße Quantität des Nervensystems sogar nothwendig sey, um die mannichfaltigen zusammengesetzten Ideen und Affectionen zu bewirken, die zum menschlichen Geiste gehören. Das Gefühl, welches dem Ich correspondirt, hält P. für nicht so wesentlich von andern zusammengesetzten Ideen verschieden. 6) Nach dem Systeme des Materialism ist keine Vergleichung von Ideen möglich,

lich, und folglich auch kein Urtheil, kein Begriff von Harmonie und Proportion; denn wenn auch die Ideen durch eine Vibration im Gehirne verglichen werden; so muß doch eine vom Gehirne verschiedene Substanz sie wahrnehmen, wie sie sind, und den Zustand des Gehirns beobachten. P. erwiedert, es sey ein Misverständniß des materialistischen Systems, daß die Vibrationen des Gehirns selbst die Vorstellungen seyen. Vielmehr sie sind bloße Vibrationen, ohne alle sie begleitende Perceptionen. Aber es wird angenommen, daß das Gehirn ausser seiner Kraft der Vibration auch noch ein Wahrnehmungs- oder Empfindungsvermögen habe, da sich gar kein Grund denken läßt, warum wir ihm dieses Vermögen nicht beylegen sollten. Wird aber dasselbe zugestanden, so lassen sich alle Erscheinungen der menschlichen Seele auf das materielle Nervensystem zurückführen, und das Empfindungsvermögen kann eben so gut einem ganzen Nervensysteme, als einem Atome eigen seyn. 7) Die Aufmerksamkeit ist ein Geisteszustand, der nicht Wirkung einer materiellen Vibration seyn kann. — Allein die Aufmerksamkeit auf eine Idee ist nichts weiter, als die bloße Wahrnehmung derselben, und eine fortgesetzte Aufmerksamkeit ist also auch nichts mehr als eine fortgesetzte Wahrnehmung. 8) Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den

Ide-

Ideen und dem Geiste, der sich mit ihnen beschäfftigt. Das Gehirn kann sich nicht selbst betrachten, so wenig wie der Leser zugleich das Buch seyn kann. — Aber was ist denn für ein Unterschied zwischen dem leser und dem Buche, fragt P. wiederum; in einem uneingekörperten Geiste? Dieser muß doch ebenfalls einen Ort für seine Ideen (repository of ideas) haben, und ein Princip der Intelligenz, um Gebrauch davon zu machen. Wird nicht durch eben dies Argument auch auf der andern Seite die Untheilbarkeit eines Geistes, insbesondre der Gottheit, die alle mögliche Ideen umfaßt und beherrscht, zweifelhaft gemacht? 9) Jeder Mensch betrachtet den Körper nur als sein, nicht als sich selbst. Wäre der Mensch bloß Körper; so könte er nicht den Körper von seiner Person (Seele) unterscheiden. — Aber man pflegt auch zu sagen: Ich weihe Seele und Leib. Was ist denn bey diesem Ausdrucke das Weihende? Strenge genommen könte nur der Körper von seiner Seele reden. Ueberhaupt ist jenes Argument vom Sprachgebrauche entlehnt, der auf gemeinen Volksbegriffen beruht, und hier nichts beweisen kann. 10) Es giebt offenbar ein zweifaches Interesse im Menschen, das Interesse der Vernunft, und das Interesse der Neigung, die nicht selten einander zuwider laufen und verschiedenen Subjecten angehören müs-

müssen, nicht aber auf gleiche Weise in derselben Substanz dem Körper, gegründet seyn können. — Allein die Neigungen selbst, die nun dem Körper zusammen zugeschrieben werden, sind mit einander in einem heftigern Widerstreite, als die Neigungen und die Vernunft. Jene müßten also eben demselben Argumente zufolge mehrern Subjecten angehören, und doch werden sie dem Körper allein beygelegt. Sobald man Seele und Körper unterscheidet, wird auch sehr zweifelhaft, ob nicht vielmehr Begierde, Wille, Aeußerungen des Seelenvermögens sind? 11) Es ist ein Princip im Körper, welches ihn aufrecht erhält, und seine Thätigkeiten zu seiner bessern Erhaltung regiert, und wenn er verletzt wird oder leidet, die Mittel zu seiner Wiederherstellung aussucht und findet. Der Körper muß daher als eine Substanz angesehen werden, die noch unter der Direction eines andern Dinges steht, welches sein Regent, und also specifisch von ihm verschieden ist. — Allein wir sagen auch, daß die Vernunft die Leidenschaften beherrscht, auf den Willen einwirkt, vom Gedächtniße Gebrauch macht, und daß diese letztern Fähigkeiten jener erstern dienen. Daraus aber folgt nicht, daß sie zu einer andern Substanz gehörten, wie die Vernunft. — 12) Die Seele ist ein selbstthätiges Princip; die Materie bedarf immer eines äußern Antrie-

triebes zur Bewegung; die Seele kann also nicht materiell seyn. — Priestley bezweifelt bey diesem Einwurfe die Voraussetzung, daß die Seele wirklich ein absolut selbstthätiges Princip sey; es lasse sich auch nicht einmal ein Scheingrund dafür vorbringen. In ihrem gegenwärtigen Zustande — und nach diesem können wir allein urtheilen — hat die Seele alle ihre Ideen einzig durch Vermittelung der Sinne; bevor sie aber Ideen bekommen hat, ist es ihr gar nicht möglich, irgend ein thätiges oder leidendes Vermögen anzuwenden. Ja es läßt sich annehmen, da alle Aeusserungen und Bewegungen der Seele mit Sensationen und Ideen verbunden sind, oder auf dieselben folgen, daß die letztern die erstern veranlassen und erzeugen. Was nun die fremde Kraft ist, welche eine Kugel in Bewegung setzt, das sind die Sensationen und Ideen für die Seele; denn ohne alle vorhergehende Sensationen oder Ideen läßt sich durchaus keine Selbstthätigkeit der Seele beweisen. Die Sensationen aber, als die eigentlich thätigen Principien im Menschen, sind körperlichen Ursprungs. 13) Das denkende Princip in uns wird nie ermüdet und geschwächt, dagegen der Körper zuweilen vor Ermattung niedersinkt. Die Seele verrichtet im wachenden Zustande ihre Geschäffte zugleich mit dem Körper; aber sie bleibt auch während des Schlafes thätig ohne

nachzulassen; sie ist also immer thätig, und das berechtigt, auf ihre Immaterialität zu schließen. — Dies Argument, erwiedert P., beruht auf einer ganz falschen Vorstellung von der Sache. Das Gehirn ist in der That von dem übrigen Systeme des menschlichen Körpers so verschieden, daß es durch manche Unordnungen nur wenig afficirt wird, unter welchen das übrige körperliche System sehr leidet; so wie die Schenkel gesund seyn können, während wir in den Armen Schmerzen empfinden. Ist demnach das Gehirn selbst nicht unmittelbar afficirt, so kann das Denkvermögen, da es vom Gehirne abhängt, sehr thätig seyn, obgleich der Körper übrigens krank ist. Aber daß die Seele im Schlafe auf's neue thätig werde ohne alle Hülfe des Körpers, ist gegen alle Erfahrung. Wir werden allem Anscheine nach durch das Denken gerade so ermüdet, wie durch Spazirengehn; und zu behaupten, daß der Körper allein in diesem Falle ermüdet sey, ist, wie sich P. ausdrückt, gratis dictum. Wir haben eben so viel Grund anzunehmen, daß in dem einen Falle die Kraft zu denken, als daß in dem andern die Kraft zu gehen erschöpft werde. Es ist unwahrscheinlich, daß wir im tiefen Schlafe überhaupt denken; im Gegentheile scheint die Denkkraft im Schlafe von neuem gestärkt zu werden durch dieselben Mittel, wie die Muskelkräfte. 14)

Es verträgt sich nicht mit dem Materialismus, daß wir zuweilen ganz mit der Betrachtung abwesender oder bloß idealer Gegenstände beschäfftigt sind, und darüber die Gegenstände um uns her, die auf unsere Sinne gegenwärtig einwirken, gar nicht wahrnehmen. — P. meynt, daß die Geistes Abwesenheit durch die vorhergehenden und gegenwärtigen stärkern Ideen und Eindrücke bewirkt werde, welche verursachen, daß wir uns anderer schwächerer alsdenn nicht bewußt werden. Die Abwesenheit des Geistes ist etwas durchaus Unwillkührliches. Freye Wahl bringt uns nicht dazu, und verlängert sie auch nicht; denn dies würde voraussetzen, daß der Geist doch während der Zerstreuung auch andere Objecte wahrgenommen hätte. 15) Eine der vornehmsten Ursachen, warum wir dem Materialism so abgeneigt sind, ist die Furcht vor der Zerstörung unsers Daseyns durch den Tod, welche beym Immaterialismus, wie wir uns einbilden, nicht statt findet. P. antwortet, daß nicht alle materielle Dinge schlechthin der Zerstörung unterworfen sind, ausser in Umständen, welche nicht natürlich sind. Bloß die sehr zusammengesetzten Körper können eigentlich zerstört werden. Es ist möglich, daß der menschliche Körper der Zerstörung gänzlich entnommen werde, und, wie die Offenbarung versichert, aus dem Vergänglichen das Unvergängliche,

 aus

aus dem Sterblichen das Unsterbliche hervorgehe. Ausserdem ist es gar keine nothwendige Folge, daß eine immaterielle Substanz ihrer Immaterialität wegen der Zerstörung nicht unterworfen sey. Wir wissen von der immateriellen Substanz nichts weiter, als daß sie nicht Materie ist. Ob sie nicht eben so gut zerstört werden könne, wie die Materie, das können wir hieraus gar nicht einsehen. Die gänzliche Unveränderlichkeit ist ein Attribut, das nur von der Gottheit erwiesen werden kann.

Priestley's Disquisitions relating to matter and spirit; vornehmlich Sect. VIII S. 81 ff.

§. 2046.

Priestley berührt nun auch einen Einwurf gegen den Materialismus, der von der Betrachtung des göttlichen Wesens hergenommen wird. Ist das denkende Princip im Menschen die Eigenschaft einer materiellen Substanz; so könte auch das göttliche Wesen materiell seyn; da es doch itzt fast allgemein als Lehre der Offenbarung angenommen wird, daß die Gottheit eine im strengsten Sinne des Worts immaterielle Substanz sey, die nicht

in irgend einem Raume existirt. Priestley wagt hier zur Rechtfertigung seiner Vorstellungsart von dem menschlichen Seelenwesen sehr kühne Aeußerungen in Beziehung auf die Gottheit. Er hebt mit der Bemerkung an, daß wir eigentlich nur sehr wenig von uns selbst wissen, und also noch viel weniger von unserm Schöpfer und deßen Eigenschaften. Wir kennen die Werke Gottes nur sehr wenig, und also noch weniger sein Wesen. Ueberhaupt haben wir gar keinen deutlichen Begriff von dem Wesen der Dinge, und die Wörter Substanz, Wesen, sind zwar Namen, die uns aber keinen Begriff gewähren. Unser Begriff von der Materie geht nicht über die Kräfte derselben hinaus, und läßt uns völlig unwissend in Ansehung des Wesens selbst, in welchem die Kräfte der Materie gegründet sind. Vermögen wir nun nicht einmal bey der Materie mit unsern Begriffen über die Kräfte derselben hinauszugehn; wie viel weniger werden wir über die Kräfte, Attribute, Eigenschaften des göttlichen Wesens hinaus zur Erkentniß des letztern selbst zu gelangen im Stande seyn? Es sind aber die Kräfte und Eigenschaften der Gottheit, soferne sie aus den Werken dieser klar erhellen, nicht allein über die Kräfte und Eigenschaften des menschlichen Geistes, mit denen sie in Analogie stehen, so unendlich erhaben, sondern auch von ihnen

in

in andern Hinsichten so wesentlich verschieden, daß, was wir auch zur Bezeichnung der einen für Ausdrücke brauchen mögen, diese nur sehr uneigentlich auf die andern sich anwenden lassen. In zwey Hauptpuncten, die wir kennen, und wahrscheinlich in vielen andern, von denen wir gar nichts wissen, ist zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, der endlichen und der unendlichen Intelligenz, eine höchst wesentliche Verschiedenheit. Die erste: daß unsere Aufmerksamkeit nothwendig immer auf Ein Ding beschränkt ist, anstatt daß die Aufmerksamkeit Gottes, der alle Dinge schuf und erhält, alle Dinge zugleich und auf gleiche Weise umfaßt. Von diesem nothwendigen Attribute der Gottheit können wir durchaus keinen Begriff bilden, und folglich kann in diesem Betrachte auch kein endlicher Geist oder keine endliche Natur mit der göttlichen verglichen werden. Zweytens: Die Gottheit achtet nicht bloß auf alle Dinge, sondern muß auch fähig seyn, sie hervorzubringen oder zu vernichten. Auch hierin ist also die göttliche Kraft und Natur wesentlich von der unsrigen verschieden; und kein Ausdruck z. B. Wesen, Natur, der beyden gemeinsam ist, kann eigentlich gebraucht werden, um beyde zu bezeichnen. Da überhaupt die göttliche Natur Eigenschaften hat, die mit allen erschaffenen und endlichen Naturen unverträglich sind, so

 ist,

ist, obgleich eine gewiße Eigenschaft allen Wesen gemeinsam seyn muß, die irgend einen thätigen Einfluß auf einander haben, doch gar nicht einzusehen, wie die Gottheit die Eigenschaften anderer Substanzen auf eine solche Art besitzen könne, daß sie bey ihr mit denselben Namen belegt werden dürften." Z. B. Das göttliche Wesen kann nicht Gegenstand irgend eines unserer Sinne seyn, wie alle Dinge, die wir materiell nennen; denn obgleich jenes, als überall thätig auch überall seyn muß, so können wir doch seine Gegenwart durch unser Gesicht, Gehör oder Gefühl nicht wahrnehmen. Das göttliche Wesen also außerdem daß es uns, wie jedes andere Wesen, gänzlich unbekant ist, hat auch Eigenschaften, die von denen aller übrigen Dinge wesentlich verschieden sind, und wir irren uns daher gewiß, wenn wir jenes mit diesen auf dieselbe Weise benennen. Es folgt hieraus, daß kein Beweis der Materialität des Menschen zugleich die Materialität der göttlichen Natur beweise. Wird immateriell so verstanden, daß es eine Substanz bezeichnet, welche Eigenschaften und Kräfte besitzt, die von denen der Materie wesentlich verschieden sind; so ist gegen den Ausdruck, wenn man ihn auf die Natur der Gottheit anwendet, gar nichts zu erinnern. Wird aber, sagt P., im Sinne der neuern Metaphysik eine solche Substanz

da-

damit angedeutet, die durchaus keine Eigenschaft mit der Materie gemein hat, und selbst in gar keiner Relation zum Raume steht; so ist die Existenz einer solchen Substanz zu leugnen; weil jener Definition zufolge das göttliche Wesen von aller Verbindung mit der Welt, und von allem thätigen Einfluße auf dieselbe, der doch nicht geleugnet werden kann, abgeschnitten wird. Wir mögen inzwischen Ausdrücke brauchen, welche wir wollen, um die göttliche Natur zn bezeichnen; so kommen wir doch damit einem angemessenen Begriffe von ihr um nichts näher. Gott ist und muß immer für uns bleiben der Unbegreifliche, der Gegenstand unserer tiefsten Ehrfurcht und Anbetung. In Vergleichung mit ihm sind alle andere Wesen nichts und weniger als nichts; er erfüllt Alles in Allem, und ist Alles in Allem. Ueberdem, bemerkt Priestley, sey der von ihm aufgestellte Materialismus gar nicht von der gröbern Art; die Materie erscheint hier nicht als des Verstandes und Willens durchaus unfähig; und so sey die Uebertragung desselben nicht bloß auf einen endlichen, sondern auch auf einen unendlichen Geist nicht so anstößig, als sie den Anhängern der gewöhnlichen Vorstellungsart vorkomme. Was wir an der Gottheit verehren, sind die Eigenschaften der höchsten Weisheit, der Allmacht, der unendlichen Güte, der alles regierenden

Vorsehung. Wie nun auch das Wesen beschaffen seyn möge, dem diese Eigenschaften zukommen, so muß es doch gleich ehrwürdig seyn, wir mögen es materiell oder immateriell nennen; indem es nicht die Substanz ist, als von welcher wir überall keine Idee haben, sondern die Eigenschaften sind, die den Gegenstand unserer Betrachtung und Verehrung ausmachen. Wir vermögen von Gott nichts weiter zu erkennen, als seine unendliche Weisheit, Macht und Güte. Von diesen empfinden wir die Wirkungen in jedem Augenblicke unseres Lebens; aber es ist uns unmöglich, die Substanz wahrzunehmen, welcher jene Eigenschaften angehören; unsere Erkentniß davon kann möglicherweise nur hypothetisch seyn; und wenn Jeder nur darauf achtet, daß seine Ideen von Gott mit den bekanten Attributen desselben zusammenstimmen, so sind sie gleich unschuldig. Man hat von der Materie behauptet, daß sie der Selbstthätigkeit schlechthin unfähig sey, weil immer eine Bewegung eine andere voraussetzt, die wir als die Ursache von jener annehmen müssen. Allein wir können aus demselben Grunde schließen, daß der von uns sogenannte Geist auch keine Selbstthätigkeit habe; denn jede Idee und überhaupt jede Determination des menschlichen Geistes setzt eine andere Idee oder eine körperliche Sensation voraus, durch welche sie verursacht wird; und

wenn

wenn wir nach dem, was in unserm Bewußtseyn vorgeht, urtheilen, so ist der Geist gerade so wenig selbstthätig, wie der Körper. Von dem Ursprunge aller Bewegung oder Thätigkeit haben wir eigentlich gar keinen Begriff, und die Schwierigkeit wird gar nicht gehoben, und auch nicht verringert, wenn man jenen Ursprung von der Materie in den Geist versetzt, und eben so wenig wird sie vermindert, wenn man ihn von einem erschaffenen auf ein unerschaffenes Wesen überträgt. Wir wissen, es müsse eine erste Ursache seyn, weil wirkliche Dinge vorhanden sind, und doch nicht ohne eine erste Ursache hätten vorhanden seyn können, und weil die secundaren Ursachen uns nothwendig auf eine erste leiten. Aber von dem Daseyn der ersten Ursache, deren Wirkungen wir nur kennen, wissen wir nichts, und verlieren uns ganz in der Speculation über dieselbe. Wir können jedoch sagen, daß die Speculation darüber bloß dieselben und keine größere Schwierigkeiten hat, wir mögen uns den Geist materiell oder immateriell vorstellen. Im Gegentheile hat das System des Materialismus unstreitig den Vortheil, daß es von einer andern Schwierigkeit gänzlich befreyt ist, nehmlich: wie eine immaterielle Substanz auf die Materie wirken könne; eine Schwierigkeit, die Priestley für eine absolute Unmöglichkeit hält, nach den

Begriffen, die gewöhnlich mit Materie und Geist verbunden werden. Die Idee von der reellen Allgegenwart Gottes verträgt sich ebenfalls eher mit dem Materialism, als mit dem Begriffe eines Wesens, das in gar keiner Relation zum Raume steht, und daher eigentlich nirgends existirt. Priestley behauptet sogar, daß auch die heiligen Schriftsteller keinesweges den Immaterialismus von der göttlichen Natur lehren. Sie sagen, Gott sey ein Geist; aber sie verstehen hierunter bloß eine unsichtbare Kraft. Was uns die Bibel von Gott lehrt, ist, daß er alle Dinge erschaffen habe; daß er Alles weiß und erkennt; daß er überall gegenwärtig ist, und alles regiert daß er ohne Anfang und Ende und unveränderlich ist. Mehr als dieses erfahren wir von der Natur Gottes nicht.

§. 2047.

Die Argumente, welche Priestley zum Beweise des Materialismus aus den biblischen Schriftstellern und der positiven Theologie entlehnte, können hier nicht umständlich erörtert werden, so merkwürdig sie auch in ihrer Art sind. Wäre die menschliche Seele wirklich im-

ma-

materiell, so sollte man erwarten, würden die heiligen Schriftsteller in der Geschichte der Schöpfung des Menschen, des Ursprungs seiner Sterblichkeit, und in der Lehre von der Auferstehung sich bestimt und deutlich darüber erklärt haben. Allein sie beobachten nicht nur ein sehr auffallendes Stillschweigen über den Immaterialism; sondern äußern auch Manches, was uns leiten muß, ihnen eine ganz entgegengesetzte Vorstellungsart beyzulegen, wenige Stellen der Bibel ausgenommen, die man falsch übersetzt oder verstanden hat, und die mit dem Sinne und Geiste der meisten übrigen Stellen in einem offenbaren Widerspruche stehen. Nach der Bibel schuf Gott den ersten Menschen aus einem Erdenkloße, blies ihm einen lebendigen Odem ein, und so bekam der Mensch eine lebendige Seele. Bloß der lebendige Odem macht hier den Unterschied zwischen der irdischen Form des menschlichen Körpers und dem vollendeten lebenden Menschen. Daß jener lebendige Odem ein immaterielles Princip sey, davon ist gar nicht die Rede; und es läßt sich auch gar nicht aus den Worten der Schöpfungsgeschichte des Menschen in der Bibel folgern. Auch die Erzählung der Bibel vom Ursprunge der Sterblichkeit des Menschen enthält durchaus kein Datum für den Immaterialismus, vielmehr das Gegentheil. In dem Urtheilsspruche Gottes über Adam

Adam nach dem Sündenfalle heißt es: Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brodt eßen, bis du wieder zu der Erde zurückkehrst, von der Du genommen warst; denn du bist Erde und sollst zur Erde werden. Das ganze alte Testament redet immer von der Sterblichkeit des Menschen überhaupt, und nicht des Körpers insbesondre. Endlich ist die Lehre des Christenthums von der Auferstehung mit dem Immaterialismus unverträglich. Diese, die den Christen als das Ziel aller ihrer Hoffnungen vorgestellt wird, ist dabey ganz überflüßig, und sogar nicht einmal wünschenswerth, weil die Tugend eines Geistes natürlicherweise eine viel vollkomnere Belohnung außerhalb dem Körper empfangen würde. Die Lehre der Schrift, daß die moralische Vergeltung für die Handlungen der Menschen im gegenwärtigen Leben erst nach der allgemeinen Auferstehung statt finden werde, wird von sehr vielen Theologen angenommen, die doch nicht dahin gebracht werden können, die Immaterialität der Seele aufzugeben. Was haben denn diese Theologen für einen Begriff von einer immateriellen Seele, die Jahrtausende ohne irgend eine Idee oder Sensation existirt? Eine solche Existenz ist gerade so gut, als ob die Seele gar nicht existirte; so wie die Existenz der Materie aufgehoben wird, wenn man ihr die Ausdehnung nimt. Wird die reale

Fort-

Fortdauer der Seele nach dem Tode behauptet, und doch auch zugleich, daß alles Denken aufhöre, so behauptet man mehr um der Hypothese, als um eines wirklichen Nutzens willen. Diejenigen, welche keine Auferstehung annehmen, wohl aber einen moralischen Vergeltungszustand unmittelbar nach dem Tode, und deßwegen auch die Immaterialität der Seele glauben, haben doch einen vernünftigen Grund für den Immaterialismus, weil sie die Seele dadurch von der Katastrophe zu befreyen wähnen, welche den Körper durch den Tod trifft. Aber wie Christen, denen die Lehre von der Auferstehung ein Hauptartikel des religiösen Glaubens ist, den Immaterialismus so eifrig vertheidigen können, und nicht im Gegentheile diese Vorstellungsart überflüßig und selbst ihrem Systeme nachtheilig erkennen, ist nicht so leicht zu erklären. Die Auferstehung hat erst alsdenn einen vernünftigen Grund, wenn gleich nach dem Tode des Körpers alle Thätigkeit der Seelenkräfte aufhört; und man ist berechtigt hieraus zu folgern, daß die Seele nicht jenes vom Körper so unabhängige Wesen ist, für welches sie gewöhnlich gehalten wird. Nach dem christlichen Systeme ist der Körper für alle Vorstellungen und Thätigkeiten der Seele nothwendig; und wenn dies der Fall ist, warum sollte diese nicht auch in Ansehung ihrer Existenz von jenem abhängig seyn? Oder be-

bestimter? Warum sollte nicht das Denkvermögen ein Vermögen des Körpers seyn, und eine von diesem verschiedene Seele gar nicht existiren? Man hat hiergegen eingewandt, daß, wenn die Seele nicht die natürliche Fähigkeit habe, den Körper zu überleben, oder wenn sie durch den Tod unvermeidlich zerstört wird, alsdenn die Auferstehung, da sie sich auf etwas nicht Existirendes bezöge, die Auferstehung von Nichts seyn werde, d. i. an sich selbst unmöglich sey; folglich die Auferstehung die unmittelbare Fortdauer der Seele nach dem Tode und also auch ihre Geistigkeit nothwendig erfodre. Es ist wahr, erwiedert Priestley, daß eine solche Eigenschaft, wie das Denkvermögen, nicht ohne ihre Substanz, die ein organisirtes System ist, existiren kann. Aber wenn die Eigenschaft des Denkens nothwendig mit der Eigenschaft des Lebens verbunden ist; so ist zur Widerherstellung aller Kräfte und Vermögen des Menschen nichts erfoderlich, als die Wiederherstellung des Körpers, von welchem kein Theil verloren gehn kann, in den Zustand des Lebens. In den Stellen der heil. Schrift, in welchen der Zustand des Menschen im Tode geschildert wird, findet sich keine Spur von Empfindung, Gedanke oder Genuß; im Gegentheile sie enthalten solche Erklärungen, wodurch diese gänzlich ausgeschlossen werden. Es scheint freylich, daß Christus sich zuweilen

des Ausdruckes Seele bedient; um damit ein vom Körper verschiedenes Wesen zu bezeichnen. Aber wenn er dies wirklich that, (was P. für ungewiß hält), so mag er sich darin nach der herschenden Meynung seines Zeitalters bequemt haben; so wie er den Ausdruck einer Besitzung durch böse Geister von Rasenden gebraucht, und selbst zu diesen so spricht, als ob sie durch böse Geister getrieben würden, wiewohl er zuverlässig nicht an die Existenz derselben glaubte. Er sagt inzwischen doch einmal: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, aber nicht die Seele zu tödten vermögen; sondern fürchtet euch vielmehr vor dem, der beydes, Leib und Seele, verderben kann in der Hölle. Wenn wir gleichwohl auf die einstimmigen Aussprüche in der heil. Schrift, und namentlich auf die Reden und Parabeln des Erlösers genauer achten; so findet die Strafe in der Hölle nicht eher, als nach der Auferstehung statt. Die Meynung Christi kann also nur seyn, daß Menschen bloß in diesem Leben Gewalt über uns haben; aber Gott in dem künftigen Leben; und unter der Seele wird von ihm nichts anders als das Leben verstanden. Hätten die heiligen Schriftsteller wirklich die Idee von der Seele gehabt, als einem wesentlich vom Körper verschiedenen, unabhängigen, und immateriellen Principe im Menschen; so würden sie doch wohl irgend einen Gebrauch von derselben in

ihren

ihren Argumenten für die Existenz eines künftigen Lebens gemacht haben. Aber es ist merkwürdig, daß wir gar kein solches Argument im ganzen neuen Testamente finden. Der Apostel Paulus, obgleich er sich weitläufig über diesen Gegenstand äußert, und an Griechen schrieb, bey denen die Lehre des Plato bekant und in Ansehn war, gründet doch sein Argument lediglich auf das Versprechen Gottes durch Christus, das dieser durch seine Auferstehung von den Todten bestätigt habe. Wie kann aber von Auferstehung die Rede seyn, wenn die Seele den Körper überlebt, in völligem Genuße ihrer Geistesfähigkeiten ist, und folglich das eigentliche Subject der moralischen Vergeltung ausmacht? Was also dem Materialism vorgeworfen werden könte, daß die Unsterblichkeit, ein moralischer Vergeltungszustand nach dem Tode, dabey wegfallen, und sonach der Sittlichkeit und Religion die kräftigsten Stützen und Triebfedern entzogen würden; das läßt sich ihm nur vorwerfen, wenn man von dem geoffenbarten Christenthume abstrahirt. Da dieses aber eine allgemeine Auferstehung, und eine moralische Vergeltung für die Handlungen in diesem Leben, welche nach derselben statt haben wird, lehrt; so ist nicht nur jener Vorwurf gegen den Materialism gänzlich gehoben; sondern dieser ist sogar mit der Auferstehungslehre allein verträglich, was das System

stem des Immaterialismus nicht ist, als welches der Auferstehung allen Grund und Zweck entzieht.

Priestley hat unstreitig das Verdienst, das Verhältniß, worin die Lehre des positiven Christenthums von der Auferstehung der Leiber zum jüngsten Gerichte mit den philosophischen Begriffen von der Immaterialität der menschlichen Seelen steht, in ein helleres Licht gesetzt, und größere Aufmerksamkeit darauf erweckt zu haben. Mit der Auferstehungslehre scheint sich allerdings der Materialismus besser, als der Spiritualismus zu vertragen; obgleich Priestley darin viel zu weit geht und sehr leicht seines Irrthums überführt werden kann, wenn er eben jener Lehre wegen Christus und die heiligen Schriftsteller für Materialisten erklärt, und alle Stellen der Bibel, in welchen von dem Seelenprincipe geredet wird, zu Gunsten des Materialismus deutet. Indeßen ist es doch nur die positive christliche Theologie, die den Materialism annehmlicher macht, sofern derselbe die Auferstehungslehre begründet; für die Philosophen, die bloß aus Vernunft und Erfahrungsgründen raisonniren, gewinnt dieses System dadurch nichts.

Die meisten Argumentationen Priestley's für den Materialism sind vornehmlich gegen die Schriften seiner Landsleute, namentlich Baxter's und Wollaston's, in denen die

 Gei-

Geistigkeit der Seele vertheidigt war, gerichtet. Es ist auch nicht zu leugnen, daß er die Schwäche mancher von diesen gebrauchter Beweisgründe für den Immaterialismus scharfsinnig aufgedeckt, manche Schwierigkeiten, welche mit dieser Vorstellungsart verbunden sind, mehr hervorgehoben, und dagegen Schwierigkeiten, die man gewöhnlich beym Materialism zu finden meynt, weggeräumt, oder als minder bedeutend gezeigt habe, wie sie gehalten zu werden pflegen. So lenkt er unter andern mit Recht die Aufmerksamkeit darauf, daß beym Spiritualism die Art der Existenz der Seele im Körper, ihre Harmonie mit demselben in der gegenseitigen Wirksamkeit, die Art ihrer Präexistenz vor der Verbindung mit dem Körper, die Möglichkeit der Erkentniß äußerer Gegenstände nach dem Tode des Körpers, die Natur und die Schicksale der Thierseelen, unbegreiflich seyen; Schwierigkeiten, welche alle beym Materialism wegfallen. Auch auf das Argument gegen den Materialism, daß Gott ebenfalls als materiell angenommen werden müsse, wenn die Seele materiell seyn solle, antwortet er sehr richtig, daß die Natur Gottes unergründlich und nicht mit endlichen Wesen in Vergleichung zu stellen sey, also auch über die Materialität oder Immaterialität jener gar nichts entschieden werden könne. Daß er geneigt ist, die Materialität Gottes anzunehmen, weil dieser sonst in keiner Beziehung zum Raume stehn, und folglich von der Weltregierung abgeschnitten seyn würde,

ward durch seine irrige Meynung vom Raume verursacht, den er für die schlechterdings nothwendige Bedingung aller Existenz, auch der göttlichen, hielt.

„Auf der andern Seite lassen sich aber nicht nur manche der von ihm angefochtenen spiritualistischen Argumente sehr gut weiter gegen ihn vertheidigen, und selbst die Schwierigkeiten beym Spiritualism, deren er erwähnt, so heben, daß dieser nicht dadurch unmöglich gemacht wird; sondern auch seine eigenen Gründe für den Materialism sind nicht so bündig, daß sie diesen hinreichend bewiesen. Die Art der Existenz eines geistigen Wesens kann nur gedacht, nicht angeschaut werden, weil die Anschauung nothwendig unter der Bedingung des Raumes und der Zeit steht, und die geistige Existenz von Raum und Zeit unabhängig ist. Daraus, daß wir beym Spiritualism die Präexistenz der Seele, die Möglichkeit ihrer Harmonie mit dem Körper, die Möglichkeit der Erkenntniß äußerer Gegenstände nach dem Tode, die Natur und das Schicksal der Thierseelen, nicht begreifen können, folgt nicht, daß die Geistigkeit der Seele unmöglich sey. Im Grunde sind auch beym Materialism Leben und Geist eben so unerklärlich; sie sind qualitates occultae in der Natur; sie existiren und wirken; aber das Wie dieser ihrer Existenz und Wirksamkeit ist unbegreiflich. Priestley glaubte dadurch für den Materialismus viel gewonnen zu haben, daß er die gangbare Meynung von

 der

der Trägheit der Materie widerlegte, und dieser die thätigen Kräfte der Anziehung und Abstoßung als wesentliche Eigenschaften vindicirte. Allein er bedachte nicht, daß man die Trägheit der Materie bisher nur unrecht verstanden habe, indem freylich die Materie, sofern sie ihren Ort behauptet, zugleich anzieht und abstößt, nicht träge genannt werden kann; daß aber gleichwohl alle Kräfte der Materie sich nur auf äußere Verhältniße beziehen, und es ihr an einem innern Principe der Selbstthätigkeit durchaus gebricht; daher alle Materie leblos ist, und in diesem Sinne träge genannt werden kann; diese ihre Leblosigkeit oder Trägheit aber sich damit gar nicht vereinigen läßt, daß sie doch das Princip des Lebens, Empfindens, Denkens und Wollens seyn soll. Priestley gab zu, daß die Materie zu ihrer Bewegung immer eines äußern Grundes bedürfe; er glaubte dasselbe aber auch von der Thätigkeit der Seele behaupten zu können, als welche ebenfalls immer äußere Determinationen voraussetze, die zuletzt sich in die Gottheit verlören; eine Behauptung, die mit seinem deterministischen Systeme zusammenhieng, welches ich gleich hernach genauer darstellen werde. Die meisten übrigen materialistischen Argumente, die P. vorgebracht hat, beweisen nichts mehr, als daß der Körper in dem gegenwärtigen Leben ein nothwendiges Organ und Vehikel der Seele sey; allein sie beweisen keinesweges die gänzliche Identität der Seele mit dem Körper.

§. 2048.

Wenn der Mensch überhaupt ein bloß materielles Wesen ist, so ist hiervon eine nothwendige Folge, daß er alsdenn auch ein bloß mechanisches, d. i. den Gesetzen des Mechanismus der Natur unterworfenes Wesen sey. Die Lehre von der Freyheit des Menschen steht daher zum Materialism in der engsten Beziehung; läßt sich jene beweisen, ist dieser eben dadurch widerlegt, und wer also diesen beweisen will, muß jene widerlegt haben. Priestley hatte aus diesem Grunde beschloßen, seinen Untersuchungen über Materie und Geist auch eine Abhandlung die Freyheit betreffend anzuhängen, worin er vorzüglich die Einwürfe prüfen wollte, die gegen den Determinismus davon hergenommen werden, daß man Menschen wegen ihrer Handlungen lobt oder tadelt, belohnt oder bestraft: Thatsachen, die dem Determinismus geradezu widerstreiten und die Freyheit nothwendig voraussetzen, also auch begründen. Das damals erschienene vortreffliche Werk des Dr. Price über die Principien der Moral bewog Priestley, auch die Vorstellungsart dieses Philosophen von der Freyheit seiner Prüfung zu unterwerfen; er gerieth eben hierdurch in eine Discussion über die Natur des Willens; und so entstand die weitläufigere Schrift: The doctrine of philosophical ne-

cessity illustrated, die er jedoch als Anhang zu den Disquisitions on matter and spirit herausgab. Uebrigens erklärt Priestley seine Untersuchung selbst für nicht vollständig und die Materie erschöpfend; er will sich bloß über solche Puncte verbreiten, auf die er glaubt ein neues Licht werfen zu können, und verwies seine Leser zugleich auf die Werke Hume's, Hartley's, und des Lord Kaims. Priestley ist ein so überzeugter Determinist, daß er sich höchlich wundert, wie das entgegengesetzte System unter vernünftigen Leuten noch so viele Anhänger finden könne, da doch, wie er meynt, der Determinismus von mehrern talentvollen Schriftstellern auf das einleuchtendste und gründlichste erwiesen worden sey. Er vermuthet, daß bloß gewiße Folgerungen, die sich aus dem Determinismus ergeben, bey der ersten Bekantschaft für Viele zu abschreckend seyen, und hat sich deßwegen auf eine genauere Beurtheilung dieser Folgerungen eingelassen, um zu zeigen, daß sie nicht so bedenklich seyen, wie Viele wähnen.

§. 2049.

§. 2049.

Der Streitpunct über Freyheit, oder Nichtfreyheit wird vom Priestley folgendermaßen bestimt: Der Mensch hat alle Freyheit, oder alles Vermögen, was an sich selbst möglich ist, und worauf sich die Ideen der Menschen im Allgemeinen nur immer erstrecken, nehmlich das Vermögen, zu thun, was ihm beliebt, in Beziehung nicht nur auf die Thätigkeiten des Geistes, sondern auch auf Bewegungen des Körpers, ohne daß er hierin durch ein fremdes äußeres Princip beschränkt würde. So kann Jeder seinen Ideen eine beliebige Richtung geben; die Gründe für und wider einen Satz oder eine Maaßregel erwägen, gehen, wohin er will u. w. Hingegen die Freyheit, unter denselben Umständen (mit Inbegriff des Geisteszustandes und der Ansicht der Objecte) auf eine verschiedene Weise zu handeln, hat der Mensch nicht; oder, wie sich Priestley auch ausdrückt: Es giebt ein bestimtes Naturgesetz, den Willen betreffend sowohl, als alle übrigen Kräfte des Geistes und der natürlichen Dinge überhaupt; und folglich wird der Wille niemals determinirt ohne irgend eine wirkliche oder scheinbare Ursache ausser ihm, oder ein Motiv der Wahl; so daß jeder Willensentschluß nach einer Regel durch etwas Vorhergehendes bestimt ist.

 Die-

Diese beständige Determination des Geistes nach den Motiven, welche sich derselbe vorstellt, ist es, welche er nothwendigen Determinismus nennt, dem der Mensch unterworfen sey. Wird dieser als Factum zugestanden, so herrscht ein nothwendiger Zusammenhang zwischen allen vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Dingen in der intellectuellen und in der physischen Welt; so daß nach den bestehenden Naturgesetzen keine Begebenheit sich hätte anders ereignen können, als sie sich ereignet hat, oder wirklich ereignet, und der ganze Lauf der Dinge das ist, was der Absicht seines Urhebers gemäß er seyn sollte. Die Gründe, welche P. für den Determinismus beybringt, sind im Wesentlichen diese: 1) Es ist ein allgemeines und unleugbares Naturgesetz, daß dieselben Wirkungen unabänderlich aus denselben Ursachen entspringen. Hieraus fließt, daß auch dieselbe Determination des Willens nothwendig auf denselben Zustand des Geistes und dieselbe Vorstellung der Dinge erfolgen müsse; und es ist unmöglich, daß eine Willensdetermination anders seyn könte, als sie bey denselben Umständen war. Das Benehmen eines Menschen während seines Lebens wird also bestimt durch den Urheber seines Daseyns, der in die Umstände ihn versetzte, in welchen er sich zuerst fand. Diese brachten den ersten bestimten Willensentschluß hervor,

der die ganze übrige Reihe der Willensthätigkeiten, den Umständen gemäß, welche jener veranlaßte, oder welche zufällig eintraten, nach sich zog. Es ist unbegreiflich, wie Jemand die nothwendige Verkettung von Ursachen und Wirkungen annehmen, und doch die philosophische Freyheit im Gegensatze mit der philosophischen Nothwendigkeit behaupten könne. 2) Durch die Behauptung der Freyheit wird die göttliche Allwissenheit und Vorsehung aufgehoben, und auch der geoffenbarten Religion, sofern sie auf der Möglichkeit und Wirklichkeit von Weissagungen beruht, eine Hauptstütze entzogen. Es ist unmöglich, daß eine freye d. i. zufällige Handlung von der Gottheit voraus gewußt, und also durch die Vorsehung Rücksicht darauf genommen werden könne. Erkentniß erfodert ein Object, welches im Falle eines freyen Handelns nicht existirt, und folglich auch nicht als existirend erkant werden mag. Nun zeigt aber doch die ganze Geschichte der Offenbarung, daß jede Determination des menschlichen Geistes von der Gottheit mit Gewißheit vorher erkant wurde. 3) Wenn Jemand wählt oder einen Entschluß faßt, so kommen allemal zwey Umstände dabey in Betrachtung, a) die vorhergehende Disposition des Geistes in Hinsicht auf Liebe oder Haß, Billigung oder Misbilligung gewißer Objecte; und b) die dermaligen Vorstellungen von

den Gegenständen, auf welche sich die Wahl oder der Entschluß bezieht. In diesen beyden Umständen liegen allemal die Ursachen oder Motive sowohl der Wahl als des Entschlußes. Eben diese bestimmen auch alle Deliberationen. Die stärkern Motive oder Gründe sind stets die entscheidenden. Selbst die eifrigsten Vertheidiger der metaphysischen Freyheit können doch den wirklichen Einfluß der Motive auf den Geist nicht leugnen; oder wenn sie es thun, so stehn sie mit aller Erfahrung im Widerstreite, und machen sich auch einer Ungereimtheit schuldig. Sie nehmen an, daß Motive z. B. Neigung oder Abneigung, zuweilen den Willen bestimmen und zuweilen nicht, und daß in dem leztern Falle der Wille sich selbst bestimme. Allein mit dieser Selbstbestimmung des Willens ist entweder gar kein deutlicher Begriff verbunden, oder es liegt in dem Begriffe eine Absurdität: daß nehmlich eine Determination des Willens, die doch offenbar eine Wirkung ist, ohne alle Ursache statt finde. Werden alle Motive, oder alles, was unter diesen Begriff fällt, von der Einwirkung auf den Willen abgeschnitten, so bleibt in der That gar nichts übrig, was eine Determination hervorbringen könte. Daß der Wille zuweilen durch Motive determinirt werde und zuweilen nicht, ist eben so, als daß eine Wagschale sich senkte zuweilen durch ein Gewicht,

und zuweilen durch keines; beydes ist gleich ungereimt. 4) Die Vertheidiger der Freyheit, und unter diesen auch Price, berufen sich auf das Bewußtseyn derselben, das eben so unmittelbar evident ist, als daß wir denken oder existiren. Zwischen den Motiven und den Willensentschlüßen ist kein nothwendiger physischer Zusammenhang; jene geben die Gelegenheit, uns in Thätigkeit zu setzen; aber sie bewirken nicht selbst und unmittelbar diese Thätigkeit. Allein auch Price, erwiedert P., und die eben so wie er räsonniren, sind, ohne es selbst zu bemerken, Necessarianer, und nur den Worten nach Advocaten der Freyheit. Alles, deßen sich der Mensch bey einer Wahl bewußt seyn kann, ist, daß das Eine wünschenswürdiger, der Eine Entschluß vorzüglicher sey, als der andere; und daß gleichwohl nichts hindert, den einen oder den andern vorzuziehen, oder auch gar keinen zu wählen. Nun existirt aber für jeden Entschluß irgend ein Grund in dem vorhergehenden Geisteszustande des Menschen, oder in seiner gegenwärtigen Ansicht der Dinge, und der in dem Momente stärkere Grund wird immer die Wahl entscheiden, auch wenn wir uns dieses Grundes selbst an sich nicht deutlich bewußt seyn sollten. Wir setzen auch im Urtheile über unsere eigene und über Handlungen Anderer einen solchen Grund voraus, und können uns gar nicht denken, daß wir

wir oder Andere ohne allen wenn auch nur scheinbaren Grund gehandelt haben. Spricht man von einem Handeln aus ganz freyer Willkühr, so nimt man diesen Ausdruck niemals in seinem strengen metaphysischen Sinne, für eine Willkühr, die gar nicht unter dem Einfluße irgend eines Motivs stehe; sondern der Sinn ist: daß Jemand hier aus Eigenwillen handle, und sich keine Beschränkung von Andern gefallen lasse; eben weil hier sein Motiv ist, seine Freyheit und Unabhängigkeit zu zeigen, was im geringsten noch nicht heißt: ohne alles Motiv handeln. Das Bewußtseyn der Freyheit ist daher bloß ein zweydeutiger Ausdruck, der nichts für die philosophische oder metaphysische Freyheit beweisen kann; sondern, richtig verstanden, vielmehr den nothwendigen Einfluß von Motiven auf die Determination der Wahl andeutet. 5) Price hatte sich auch darauf berufen, daß die Freyheit der praktischen Tugend wesentlich nothwendig sey. Ein Wesen, das überhaupt nicht selbstständig handeln kann, kann weder tugendhaft, noch lasterhaft handeln. Ist es aber wahr, daß Jemand selbstständig handelt, so muß er auch selbst die Ursache der Handlung seyn, und nicht nothwendig zum Handeln determinirt werden. Determination erfodert eine determinirende Ursache. Ist diese Ursache der Handelnde selbst, so ist er frey.

Ist

Ist er es nicht, so ist es nicht seine Determination, d. i. er ist nicht der Determinirende, sondern das Motiv ist es. Wer fühlt nicht den Widerspruch in der Behauptung: Jemand determinire sich freywillig, und doch nothwendig? — Priestley meynt, daß dieses Raisonnement auf einem Misverständniße beruhe. Man lobt Jemand wegen eines tugendhaften Entschlußes und tadelt ihn wegen einer bösen Wahl; aber es macht hierin gar keinen Unterschied, ob man sagt, daß die eigentliche Ursache seiner Handlung das Motiv, oder er selbst durch das Motiv bewogen gewesen sey; weil beyde zu der Handlung nothwendig sind, und Jemand, der ohne alles Motiv handelt, überhaupt nicht als Gegenstand des Lobes oder Tadels, der Belohnung oder Strafe, betrachtet werden kann. Es bleibt demungeachtet immer mein Wille, was ich auch für ein Motiv habe, durch welches ich will, soferne das Wollen in meinem Geiste statt findet. Den Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Nothwendigkeit erklärt Priestley für gänzlich unnütz. Ist der Geist eines Menschen durch Natur oder Kunst so gebildet, daß er in allen Fällen sich für tugendhafte Entschlüße entscheidet, und lasterhafte vermeidet; ist die Wahl der Handlungen wirklich seine eigene, und nicht durch einen Andern bestimt, so lieben und achten

wir

wir seinen Charakter, und halten ihn der Belohnung werth. Der Fall wird keinesweges verändert, wir mögen annehmen, daß die Nothwendigkeit, nach welcher er handelt, eine physische oder moralische ist. Daß die metaphysische Freyheit der Tugend nicht wesentlich nothwendig ist, ergiebt sich auch noch aus Folgendem: Das Vermögen der Selbstbestimmung des Willens ist nach Price weder die Urtheilskraft, noch das Gewissen, noch ein Affect, noch eine Begierde, noch Hoffnung oder Furcht, noch irgend eine andere der Leidenschaften. Es ist der reine Wille unter gar keiner Leitung, gar keinem Einfluße. Von was für einem Werthe oder Nutzen aber kann solch ein Princip seyn? Angenommen, daß ein Handeln ohne alles Urtheil, Gewissen, Neigung, oder sonst ein Motiv möglich wäre; so könte doch die Selbstdetermination nichts weiter als eine bloße blinde Entscheidung seyn, die, wie der Fall von Würfeln, gut oder böse, günstig oder ungünstig für uns seyn könte, und die uns auf keine Weise zu Lob oder Tadel, Verdienst oder Schuld berechtigte. Es läßt sich deswegen gar nicht glauben, daß der Urheber des Menschen diesem ein für jeden nützlichen Zweck so ganz unbedeutendes Vermögen gegeben haben sollte, und noch dazu ein Vermögen von der Beschaffenheit, welches weder er selbst, noch irgend eine Weisheit und Kraft zu beschränken

ver-

vermöchten. Durch die Behauptung der Freyheit wird auch dem größten und besten der Wesen alle Möglichkeit, sich um die Moralität der Menschen Verdienst zu erwerben, benommen; es ist dabey eine Ungereimtheit, Gott um Beförderung der Tugend anzurufen; weil eine Tugend, die uns von Gott so mitgetheilt wird, doch nicht Tugend heißen könte. 6) Der Haupteinwurf gegen den Determinism, welcher bey den Gegnern desselben immer das meiste Gewicht gehabt hat, ist, daß dadurch die Idee von der moralischen Verantwortlichkeit verschwindet, und Belohnung oder Strafe ihren Grund und Zweck verlieren. Um diesen Einwurf zu widerlegen, denkt Priestley zwey Kinder, deren eines (deterministisch) durch Motive zu seinen Handlungen bestimt wird;] das andere indeterministisch; und sich selbst als den Erzieher, der sie zur Tugend und Glückseligkeit leiten will. Es komt hier darauf an, daß die Kinder so handeln, wie es der Erzieher ihrem Besten zuträglich findet, sollten sie auch selbst die Gründe seiner Erziehung nicht immer einsehen. Wie wird der Erzieher also verfahren? Dem ersten Kinde, auf welches Motive Einfluß haben, wird er die Hoffnung der Glückseligkeit und die Furcht vor dem Uebel einflößen, und es dadurch bewegen, seiner Vorschrift zu folgen. Es können andere Einflüße eintreten, die den Willen des Kindes der Ab-

sicht des Erziehers zuwider determiniren; demungeachtet werden jene Motive nicht ganz verloren gehen und ohne Wirkung bleiben; sie werden zum mindesten diesen Einflüßen entgegen wirken. Jedes Versprechen, jede Drohung, jede Belohnung, jede Strafe, wird hier dem Zwecke der Erziehung beförderlich seyn. Hingegen bey dem andern Kinde haben Motive auf den Willen keinen nothwendigen und gewißen Einfluß, und in allen den Fällen, wo sich die Freyheit unabhängig vom Einfluße der Motive äußert, ist es völlig gleich, ob Versprechungen oder Drohungen, Belohnungen oder Strafen, seine Handlungen bestimmen oder nicht. Zu einem bestimten Charakter kann das andere Kind nie gelangen, weil bestimte Motive nie, wie bey dem ersten, eine bestimte Handelnsweise bey diesem bewirken. Wenn man nun das Verhältniß Gottes zu den Menschen sich auf eine ähnliche Art vorstellt, wie das Verhältniß jenes Erziehers zu den beyden Kindern, so ist doch offenbar, daß Gott, um unsre größte Glückseligkeit hervorzubringen, uns so gebildet hat, daß Motive einen gewißen und nothwendigen Einfluß auf unser Gemüth haben, und daß es nicht in unserer Freyheit steht, ob wir uns durch Motive bestimmen lassen wollen, oder nicht. Priestley bedient sich noch eines andern Raisonnements, um darzuthun, daß Lob und Tadel, Belohnung und Bestrafung

der

der Handlungen eher in dem Determinism, als in dem entgegengesetzten Systeme, ihren Grund finden. Wenn wir Jemand wegen tugendhafter Handlungen preisen, so geben wir ihm zu erkennen, daß wir seine vortrefflichen Anlagen bewundern, vermöge deren gute Motive immer auf ihn einen unfehlbar wirksamen Einfluß äußern, und sein Betragen weder durch blinden Eigenwillen, noch durch fremde Autorität, noch durch Versprechungen oder Drohungen von der Pflicht abgewandt wird. Gesetzt ein Anderer verrichtet nach dem Freyheitssysteme eben dieselben tugendhaften Handlungen, ohne daß eine natürliche gute Anlage, oder ein gutes Motiv ihn determinirt hätte; so würde er nicht mehr ein schicklicher Gegenstand des Lobes seyn, auch wenn er thäte, was an sich selbst recht ist, als es die Würfel sind, durch deren zufälligen Wurf Jemand ein großes Vermögen gewinnt. Freylich war die Handlung recht, aber sie floß nicht aus einem guten Principe oder Motive, welche allein einen hinreichenden Grund zum Lobe abgeben können. Wo also der Einfluß der Motive auf das Handeln gänzlich aufhört, da fällt der Grund zum Lobe oder Tadel weg, und ein Selbstbestimmungsvermögen, das unabhängig von allen Motiven wirkt, steht zum Lobe oder Tadel in gar keiner Beziehung. Selbst eine ganze Reihe guter Handlungen ist dann gar kein

Zeichen eines guten Charakters, der nur guten Motiven folgt, und es läßt sich daraus auch für das zukünftige Benehmen gar nicht schließen, daß es eben so gut seyn werde. Wollte man eine Freyheit annehmen, die einerseits durch Motive bestimt wird, andererseits doch auch sich selbst bestimt: eine Voraussetzung, zu welcher sich die meisten Indeterministen bekennen; so behauptet man etwas, das mit sich selbst im Widerspruche steht. Wenigstens verdienen die Handlungen eines Menschen doch nur alsdenn Lob oder Tadel, wenn sie durch Motive, und nicht durch die Freyheit, d. i. durch einen blinden Zufall, bestimt werden. 7) Die Indeterministen haben sich auch darauf berufen, daß das Gefühl der Reue ein Selbstbestimmungsvermögen erfodere. P. erklärt dies Gefühl für eine Täuschung. Die Reue und Schaam entstehn, wenn wir finden, daß wir eine Disposition zum Laster haben, auf welche Motive zur Tugend in diesem oder jenen besondern Falle keinen Einfluß hatten. Erklären wir unser Handeln lediglich aus der Freyheit ohne alles Motiv; so verdienen die Handlungen, wie gezeigt worden, weder Lob, noch Tadel, und die Reue ist alsdenn eben so unbegreiflich als ungereimt. Jemand kann freylich, wenn er sich eine Handlung in seinem vorherigen Betragen vorwirft, sich einbilden, daß wenn er wiederum in dieselbe Situation

sich zurück versetzen könte, er anders handeln würde. Aber dies ist denn doch immer nur Täuschung, und nichts weiter. Wenn er sich streng untersucht, und in allen den Umständen betrachtet, in welchen er war, so wird er zu seiner Ueberzeugung einsehen, daß mit derselben innern Disposition des Geistes und genau mit derselben Ansicht der Dinge, welche er damals hatte, und mit Ausschließung aller andern Umstände, die er hernach durch Reflexion kennen lernte, er nicht anders handeln konte, als er handelte. Wird aber diese Ueberzeugung sein Gefühl der Reue mindern? — Im geringsten nicht. Sie wird im Gegentheile es ihm noch deutlicher machen, sein damaliger Geisteszustand sey so schlecht gewesen, daß die lasterhafte Handlung unvermeidlich war. Und das Gefühl, welches er nun von diesem seinen traurigen Geisteszustande und der beunruhigenden Tendenz desselben bekomt, wird so auf ihn wirken, daß er künftig besser handelt und sich eine bessere Gemüthsdisposition erwirbt; so daß bey einer ähnlichen Gelegenheit er nicht wieder dasselbe thut, was er vormals that. Dies ist auch aller wahrhafte Vortheil, den Menschen möglicherweise aus dem Gefühle der Reue, oder der sogenannten Gewissensunruhe ziehen können. Zur Bestätigung seiner Behauptung führt P. auch noch Stellen aus den Schriften Hume's, Search, und des lord

Kaims an, welche im Wesentlichen dasselbe sagen. 8) Man könte einwenden, daß, wenn Jemand vom Determinism fest überzeugt sey, er dadurch in Hinsicht auf sein Betragen bey den verschiedenen Ereignißen seines Lebens durchaus gleichgültig werden müsse, was offenbar der Moralität nachtheilig sey, und den Determinism als ein gefährliches System zeige. — P. antwortet: Allerdings wird dies der Fall seyn, wenn seine eigenen Handlungen nicht nothwendig Glieder in der Kette der Ursachen und Begebenheiten sind, und wenn der gute oder schlechte Erfolg jener nicht im strengsten Sinne des Worts von ihm selbst abhängt. Da aber hiervon das Gegentheil statt findet, so kann die Ueberzeugung, daß seine Bemühnngen zur Beförderung seiner eigenen Glückseligkeit eine sichere und nothwendige Wirkung haben werden, anstatt ihn zur Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit zu stimmen, ihn vielmehr anreizen, seine Kräfte mit verdoppeltem Eifer anzuwenden, und man muß doch auch zugeben, daß das Streben nach Glückseligkeit auf alle Systeme gleichen Einfluß habe. Weiß Jemand, sein Fleiß hat nach einem bestimten Gesetze in der Natur die und die wohlthätigen Folgen für ihn; sein Unfleiß die entgegengesetzten schädlichen; so wird eben dies für ihn ein Sporn zum Fleiße seyn. In der That, sagt P., macht das deterministische

Sy-

System jeden Menschen zum Schmidt seines eigenen Glücks; anstatt daß das Freyheitssystem, da es die nothwendige Kette der Ursachen und Wirkungen immer unterbricht, Ungewißheit in die Erwartung des Menschen von der Zukunft hinein bringt, und dadurch Gleichgültigkeit und Verzweifelung erzeugt. 9) Nach dem deterministischen Systeme stehn alle Menschen und Dinge in einer nothwendigen Verbindung mit einander; sie sind alle Theile jenes großen und herrlichen Glückseligkeitssystems, und als solche sind sie auch mit dem Urheber dieses Systems in Verbindung. Die ganze Menschheit erscheint hier als nur Eine Familie, die Einen Gott und Vater hat, deßen Güte gegen sie unparteyisch und immer dauernd ist, der nichts verachtet, was er geschaffen hat, und durch Wege, die uns unbekant sind, oft durch sehr wenig versprechende Methoden, für unsere größte Wohlfarth sorgt. 10) Wird nach dem Determinismus der Unterschied zwischen natürlichen und moralischen Dingen ganz aufgehoben; so fallen die Laster der Menschen unter den Begriff der gemeinen Uebel, die auf einige Zeit Elend hervorbringen; allein gleich allen andern Uebeln in demselben großen Systeme zuletzt zu einem größern Guten als Mittel dienen. In diesem Lichte kann alles ohne Unterschied auf die Gottheit zurückgeführt werden. Denn was sich in das Gute endigt, ist

in philosophischem Sinne selbst gut. Inzwischen ist dies eine Ansicht des moralischen Uebels, die, obgleich sie unschuldig und in der Speculation nützlich ist, doch kein weiser Mann auf sich wirken lassen wird; weil unser Verstand zu beschränkt ist, als daß er die Anwendung solcher Mittel zum Guten wagen könte, wenn auch ein Wesen von unendlicher Weisheit sie mit dem größten Nutzen anwendete. Das Laster bringt für uns kein Gut hervor, sondern Uebel in diesem und dem künftigen Leben und wahrscheinlich während unserer ganzen Existenz, sollte auch ein Gutes aus demselben in Beziehung auf das Universum hervorgehn. So lange die menschliche Natur daher ist, was sie ist, müssen wir das Laster, wie jedes andere Uebel und als das größte unter allen Uebeln, fliehen, und die Tugend als das größte Gut wählen. Priestley setzt hier voraus, daß Gott auch der Urheber der Sünde sey, wie er der Urheber aller Dinge ist; und diese Voraussetzung ist es eben, welche die Indeterministen den Deterministen vorwerfen, weil sie aus dem Systeme dieser nothwendig fließt, und doch mit den Begriffen der Vernunft von der Natur Gottes unverträglich ist. Indeßen, meynt P., jene Voraussetzung habe gar nicht zur Folge, daß Gott selbst ein böses Wesen sey; denn es ist die Disposition des Gemüths und

und die Absicht, welche eine Handlung zur Sünde macht; wenn also die Gesinnungen und Absichten Gottes gut sind, so ist Alles, was er thut, moralisch gut. Es war eine böse Handlung, daß die Brüder Josephs diesen nach Aegypten verkauften, weil sie es aus Neid und Haß thaten; allein es war nicht böse in Gott, daß er dieses so anordnete; denn bey der Anordnung ward er nicht durch ein solches Motiv geleitet. Bey ihm lag ein gutes Motiv zum Grunde, das Leben vieler Menschen in der Zukunft zu erhalten und den Joseph als Mittel für entfernte Zwecke der Vorsehung zu gebrauchen. Mit Hume ist Priestley, ob dieser gleich in ihm einen der geistvollsten und scharfsinnigsten Vertheidiger des Determinismus anerkennt, doch in der Hinsicht unzufrieden, weil jener den Determinism so darstellte, daß daraus die anstößigen und unmoralischen Folgerungen flossen, die nothwendig ein Vorurtheil gegen das System erzeugen mußten, was diesem die Aufnahme beym philosophischen Publicum erschwerte oder gar ganz unmöglich machte. Hume behauptete (Philosophical Essays p. 157), daß nach dem Determinismus die menschlichen Handlungen überhaupt nicht moralisch schändlich seyn könten, da sie in einer so guten Ursache (der Gottheit) ihren Grund hätten; oder falls sie ja auf irgend eine Weise moralisch schändlich wären, so

würde auch derselbe Vorwurf die Gottheit treffen müssen, die doch für ihren letzten Urheber gehalten werden muß. "Es ist nicht möglich, sagt eben dieser Philosoph in einer andern Stelle der Versuche, deutlich zu erklären, wie die Gottheit die mittelbare Ursache aller menschlichen Handlungen seyn könne, ohne zugleich der Urheber der Sünde und des Moralisch Schändlichen zu seyn." Priestley setzt auch diesem Raisonnement sein Hauptargument entgegen: daß es vornehmlich das Motiv oder die Absicht sey, mit welcher eine Handlung geschehe, wodurch die Moralität derselben bestimt werde. Menschen, die aus böser Absicht handeln, sind gewiß lasterhaft; aber wenn Gott auch die letzte Ursache ihrer schlechten Charakterdisposition ist, so ist er doch, weil er diese Disposition aus einer guten Absicht hervorbringt, um Gutes dadurch zu bewirken, nicht lasterhaft, sondern in diesem Betrachte ein gutes und heiliges Wesen. Man kann auch annehmen, daß die Gottheit Dinge zulassen mag (may adopt), die sie nicht um ihrer selbst willen (on their own accunt) gewählt haben würde, anderer Dinge wegen, mit welchen jene nothwendig verbunden waren. Wenn Gott das System der Dinge vorzog, in welchem das größte Uebergewicht auf Seiten der Tugend und Glückseligkeit ist, so ist seine unendliche Heiligkeit und Güte auf's

evi-

evidenteste erwiesen, ungeachtet der Beymischung von Laster und Elend, welche in jenem enthalten ist. Setzt man eine solche nothwendige Verbindung des Guten und Bösen voraus, so konte auch das weiseste, heiligste und gütigste Wesen keine andere Welt wählen, und diese nothwendige Verbindung des Guten und Bösen in der gegenwärtigen Welt ist aus einer Menge von Beyspielen einleuchtend. So können nach den Grundgesetzen der Natur und nach der Natur der Dinge selbst, große Tugenden nicht in einzelnen Menschen erzeugt werden oder existiren, außer in Verbindung mit großen Lastern in Andern; denn dieser Gegensatz ist es eben, welcher jene nicht allein hervorhebt, sondern sie sogar hervorbringt. Wie könte es Gnade, Standhaftigkeit, hohen Muth, und tiefe Resignation in den Willen Gottes geben, Eigenschaften, welche die vortrefflichsten Charaktere bilden, wenn sie nicht durch einen Kampf mit Schwierigkeiten bewirkt würden, die sowohl aus der Ungerechtigkeit, Undankbarkeit, und Lastern Anderer aller Art, als aus äußerm Unglücke und Elende entspringen? Selbst aus der Eigenschaft der göttlichen Allwissenheit fließen dieselben Folgen. Wenn Gott alles vorher weiß, was geschieht, und es zuläßt, obwohl er ihm nach seiner Allmacht hätte zuvorkommen können; so ist dies eben dasselbe, als wenn er es direct gewollt

und verursacht hätte. Gott als der Zulasser und sonach als die Ursache des Uebels läßt sich daher nur in der Voraussetzung rechtfertigen, daß er sich desselben als eines Mittels zum Guten bediene; es ist gar keine weitere Theodicäe übrig; diese ist aber auch allein hinreichend. Sie hat überdem noch einen wesentlichen Vortheil in Ansehung der Glückseligkeit der Menschen überhaupt. Der Determinismus führt nothwendig zu dem Glauben an die möglich größte Glückseligkeit des Ganzen, weil die höchste Allgemeinheit der Güte Gottes angenommen werden muß. Er ist demnach auf keine Weise mit einem ewig dauernden Elende irgend eines Geschöpfes zu vereinbaren. Nach den Principien desselben müssen wir alle künftige Uebel in demselben Lichte betrachten, wie die gegenwärtigen, als heilsame Mittel der Besserung, die sich zuletzt zum Guten endigen, und dies stimt auch mit der Lehre der Schrift über gegenwärtige oder künftige Strafen völlig überein. Wenn also auch der Necessarianer die Vernichtung der Bösen zugeben könte, so wird er doch, weil alle Menschen, Böse und Gute, den Vortheil der Auferstehung genießen, und nach derselben kein Tod mehr, sondern eine gleiche Unsterblichkeit statt finden soll, sehr viel Grund zu dem Glauben an eine künftige ewige Glückseligkeit Aller haben, was eine sehr erhabne und schon itzt für den menschlichen

Geist

Geist sehr erfreuliche Idee ist. Die Gründe, welche P. noch aus der heil. Schrift für den Determinismus anführt, und die Vergleichung der Calvinistischen Lehre von der Prädestination mit der seinigen von der philosophischen Nothwendigkeit, will ich hier übergehen.

§. 2050.

Priestley ward sowohl durch seinen Materialism, als durch den von ihm behaupteten Determinism, zumal da er beyde Vorstellungsarten für allein mit dem wahren Geiste des Christenthums verträglich erklärte, und auch aus den biblischen Büchern zu erweisen suchte, in eine lebhafte Streitigkeit verwickelt. Er ward zuerst von dem Verfasser der Letters on materialism and on *Hartley's* theory of the mind angegriffen, jedoch nicht mit siegreichen Gründen. Gegen diesen vertheidigte er sich in einem Aufsatze, welcher der Doctrine of philosophical necessity illustrated angehängt ist. Einen stärkern Gegner erhielt er an Price, der als Apologet seines von P. angefochtenen Moralsystems, sofern es auf die metaphysische Freyheit gegründet war, gegen ihn auftrat. Die interessante Correspondenz beyder Philosophen werde ich weiter unten noch näher be-

rüh-

rühren. Auch John Palmer, dieser bekante Prediger, dem hernach sein Enthusiasmus für politische Freyheit ein Etablissement in Botanybay verschaffte, schrieb ein besonderes Werk, worin er die metaphysische Freyheit gegen die vom Priestley vorgebrachten Argumente zu behaupten suchte. Er giebt zu, daß mit der Lehre von der Freyheit Schwierigkeiten verbunden sind, die sich vielleicht niemals zur völligen Befriedigung der philosophirenden Vernunft werden aufklären lassen; allein er behauptet auch, daß das Daseyn eines unabhängigen Selbstbestimmungsvermögens im Menschen zu den einleuchtendsten und wichtigsten Wahrheiten gehöre, die mit einer richtigen Idee von der göttlichen moralischen Weltregierung, und von der moralischen Verantwortlichkeit des Menschen unzertrennlich verknüpft sey. Wird vorausgesetzt, daß das ganze Betragen der Menschen ihr Leben hindurch von ihrem Schöpfer determinirt ist, und daß es auf ihrer Seite unvermeidlich ist, so zu handeln, (was P's Lehre von der philosophischen Nothwendigkeit ausdrücklich enthält); so erscheint die Bestrafung der Menschen wegen ihrer Sünden eben so sehr der Gerechtigkeit und vollends der Güte Gottes, als des höchsten Welturhebers und Weltregenten, zuwider; als wenn Menschen deßhalb von Gott bestraft würden, daß sie nicht das Toben des

Sturm-

Sturmwindes auf dem Meere gestillt, oder nicht einen Weg über ein Gebirge gebahnt hätten, das doch für sie ganz unübersteiglich war. Auch befürchtet Palmer eine sehr gefährliche Tendenz des Necessarianismus als praktischen Principes. So viel auch Priestley sich bemüht hat, den Nutzen und die Wichtigkeit eines künftigen moralischen Vergeltungszustandes auch bey seinem deterministischen Systeme darzuthun; so werden doch die Menschen im Allgemeinen ganz anders durch dasselbe gestimt werden, als wie er wähnt. Könten die Menschen im Großen wirklich nur jemals dahin gebracht werden zu glauben, (ungeachtet dieses der Erfahrung gemäß nie der Fall war und seyn wird, was auch ein treffliches Argument ad hominem für die Freyheit abgiebt), daß sie nicht selbstthätige moralische Wesen seyen, oder nichts thun könten, was ihnen persönliche Schuld zuzöge; so würden sie sehr bald sich völlig zu dem Schluße berechtigt halten, daß sie auch in keiner Beziehung Strafe verdienen könten, und folglich überall nichts in der Zukunft zu fürchten hätten. Die Apologie Palmer's für die Freyheit leidet nicht wohl weiter einen Auszug, weil sie die polemische Form (wiewohl einen bescheidnen Ton) hat, und die Raisonnements des Priestley Schritt vor Schritt verfolgt. Sie ist zum Theile auch mit Rücksicht auf

die

die Correspondenz zwischen Priestley und Price über eben den Gegenstand abgefaßt, und kann zur Erläuterung derselben beytragen. Bloß von dem, was Palmer zur Rechtfertigung des Arguments für die Freyheit aus dem unmittelbaren Bewußtseyn derselben sagt, will ich hier Einiges ausheben, da auch Price, welchem Palmer seine Argumentation mittheilte, dieser beygestimt hat. Priestley hatte behauptet, daß der Mensch nie etwas wähle, oder sich zu einer Handlung entschließe, ohne ein Motiv oder einen Grund, und daß die Freyheit lediglich in dem Bewußtseyn bestehe, ohne äußere Hinderniße sich nach diesem oder jenem Motive bestimmen zu können, nicht aber in dem Bewußtseyn eines Vermögens, unabhängig von irgend einem Motive sich selbst zu bestimmen. Palmer antwortet: Zwischen dem Urtheile über ein Object oder Betragen, daß es etwa vorzüglicher sey, und der Wahl, welche nach jenem Urtheile getroffen wird; oder zwischen dem Motive und Grunde der Wahl, und dem Acte des Wählens selbst, ist ein sehr bestimter und wesentlicher Unterschied. In dem Urtheile verhält sich der Geist gänzlich passiv; dieses Urtheil aber ist nicht die Wahl, und kann auch keinen physischen Zusammenhang damit haben. Eine Wahl schließt allemal das Merkmal der Selbstthätigkeit in sich, und jede Selbstthätigkeit im eigentlichen Sinne schließt

wiederum Freyheit in sich; sonst ist es nicht Selbstthätigkeit, sondern leidentliches Verhalten. Man kann immerhin eine Wahl der Vorstellung gemäß treffen, die man von einem Objecte hat; aber sofern man wählt, handelt man selbst; und wird keinesweges nothwendig zu der Wahl determinirt. Der richtige Ausdruck ist: Ein Mensch wähle es, seinem Urtheile oder seiner Begierde zu folgen, wirklich zu thun, was er thun geneigt ist. Die Indeterministen verlangen auch zur Freyheit nichts weiter, als was Priestley dazu verlangt, daß nichts einen Menschen in seiner Wahl hindere. Allein der letztere verbindet mit dieser Abwesenheit alles Hindernißes der Wahl einen jener selbst widerstreitenden Begriff. Wenn Jemand motivirt wird, und zwar nothwendig, eine gewiße Handlung zu wählen, so ist unstreitig ein Hinderniß der freyen Wahl da, das eben in der Necessitirung liegt, und damit ist auch die Freyheit, welche Priestley den Menschen zugestehen will, und worauf er die Möglichkeit und Zuläßigkeit von Tugend und Laster, Belohnung und Strafe, gründet, aufgehoben. Also muß entweder der Mensch unbedingt als Maschine vorgestellt werden, wobey denn Tugend und Laster, Belohnung und Strafe, wegfallen; oder man muß eine mögliche selbstständige Wahl des Menschen, und mit dieser die metaphysische Freyheit zugestehen.

Fin-

Findet ein äußeres Hinderniß der Wahl statt, so ist sich auch der Mensch der Freyheit nicht bewußt, und das Bewußtseyn der Freyheit ist demnach umgekehrt mit der Abwesenheit aller Necessitirung zur Wahl nothwendig verbunden. Motive und Gründe haben allerdings einen wesentlichen Einfluß auf unser Handeln; das kann und muß man dem Deterministen einräumen. Aber kann der Mensch nicht nach gewißen Motiven, guten oder schlechten, handeln, ohne nothwendig durch sie in seinem Betragen determinirt zu werden? Kann bey moralischen Handlungen, sie mögen beschaffen seyn, wie sie wollen, diese oder jene Motive haben, bey der Prüfung derselben irgend ein möglicher Grund der Billigung oder Misbilligung seyn, wenn wir uns nicht der Freyheit dabey bewußt sind, gar keine Idee einer freyen Wahl haben? Die Indeterministen unterscheiden scharf zwischen der Ursache der Wahl und der Veranlassung derselben oder dem Motive, auf welches der Wählende bey seiner Wahl Rücksicht nimt. Sehn wir hierbey auf den Geist und die thätige Kraft desselben, so ist er die Ursache der Wahl. Wir halten das Motiv niemals für die Ursache der Thätigkeit, sondern betrachten die Thätigkeit als in dem Geiste gegründet, als ein abgesondertes Vermögen an sich selbst, das sich unabhängig von einer physischen zwingenden Kraft des Motivs äußert; ob es gleich auf

das

das Motiv, so zu sagen, Rücksicht nimt in seiner Aeußerung, d. i. in der Wahl, die es selbstständig trifft. Schreiben wir auf der andern Seite die Wahl dem Motive, Urtheile, der Begierde als Ursachen zu; so machen wir das Motiv zur Ursache der Wahl, und schließen damit ein Vermögen der Selbstthätigkeit des Geistes gänzlich aus, was diesem doch dem unmittelbaren Bewußtseyn nach zukomt. Im gemeinen Leben und Sprachgebrauche werden freylich oft von Menschen die Handlungen auf Motive als ihre Ursachen zurückgeführt; allein damit kann möglicherweise nichts Anders gemeynt seyn, als der Einfluß oder das Gewicht überhaupt, welches ein Motiv oder Grund in Beziehung auf die Handlung hatte; nicht aber, daß das Motiv als solches die einzige Ursache der Handlung war; denn dies verträgt sich durchaus nicht damit, daß Handlungen gut oder böse, des Tadels oder des Lobes würdig sind. Noch macht Palmer einen Unterschied zwischen moralischer Gewißheit der Handlungen und zwischen physischer Nothwendigkeit derselben. Mit moralischer Gewißheit läßt sich allerdings der Erfolg einer Handlung bey bestimten Motiven zu derselben annehmen; aber keinesweges als physisch nothwendig; denn der Mensch kann auch anders handeln, und eben darauf beruht seine Freyheit. Auch die Behauptung, daß Tugend und Laster ohne

vorausgesetzte Freyheit nicht möglich sind, ist von Priestley nicht widerlegt. Der leztere nimt geradezu an, das die Wahl des bösen Motivs einen Menschen lasterhaft und strafwürdig, die Wahl eines guten ihn tugendhaft und verdienstvoll darstelle. Allein wie kann ein Entschluß tugendhaft oder lasterhaft seyn, wenn die Idee der Wahl oder des Entschlußes durchaus nichts weiter enthält, als die passive Wirkung von Motiven? wenn folglich geleugnet werden muß, daß das handelnde Wesen selbst die wirkende Ursache seiner Wahl sey? Die Natur einer Wahl bringt es mit sich, daß das handelnde Wesen den Gegenstand derselben wählen oder verwerfen, oder auch daß es überhaupt nicht wählen konte. Wird dieses geleugnet, so ist gar keine Möglichkeit von Tugend und Laster übrig. Price hatte es für eine Ungereimtheit erklärt, zu sagen: „Meine Willensentschlüße (volitions) werden durch fremde Ursachen hervorgebracht." Priestley antwortete: Es würde hieraus nicht folgen, daß alsdenn die Willensentschlüße nicht meine eigene wären. Es bleibt immer mein Wille, was für ein Motiv ihn auch hervorbringen mag, wenn es anders überhaupt ein Willensentschluß war, der in meinem Gemüthe statt fand. Aber kann man mit Wahrheit etwas meinen Willen, meine Handlung nennen, was durch eine Kraft hervorgebracht

wurde

wurde, worüber ich gar nicht zu disponiren vermag? Nach jenem Raisonnement kann Alles, was in meinem Körper sowohl als in meinem Geiste sich ereignet, meine Handlung, mein Willen, genannt werden. Sind Willensentschlüße nichts als passive und nothwendige Wirkungen von Motiven, so sind sie einerley mit physischen Wirkungen überhaupt, und das Schlagen des Herzens, der Umlauf des Bluts, sind dann nicht minder meine Thätigkeiten, als jede andere geistige Determination. Priestley verwirft den Unterschied zwischen physischer und moralischer Nothwendigkeit, als gänzlich unnütz, und der bloß in Worten bestehe. Die Indeterministen aber nehmen gar keine Wahl als physisch nothwendig an, sondern nur als moralischnothwendig, und das mit Recht. Denn wo selbst die größte Gewißheit oder moralische Nothwendigkeit einer Handlung ist, da ist doch noch immer die Möglichkeit einer andern Wahl, und sonach keine physische Nothwendigkeit. Die moralische Nothwendigkeit ist verträglich mit der vollkommensten und verdienstlichsten Tugend, und verringert den Werth dieser durch sich selbst im geringsten nicht. Je mehr wir auf die Handelnsweise Jemandes, der von der Moralität derselben überzeugt ist, rechnen können, troz aller Hinderniße, die sich ihm in den Weg stellen mögen, oder je wirksamer und unüberwindlicher

cher der Einfluß des Gewißens in ihm ist, desto achtungswerther und liebenswürdiger erscheint er uns. Eben so kann in einem Menschen die größte moralische Nothwendigkeit zu sündigen vorhanden seyn; demungeachtet kann er sich bessern, und muß nicht gerade sündigen. Price läßt sonach bey seiner moralischen Nothwendigkeit das Daseyn und die Thätigkeit eines Selbstbestimmungsvermögens im Menschen zurück, welche hingegen Priestley schlechthin aufhebt. Der letztere nimt auch eine natürliche Disposition zur Tugend und zum Laster an, die bey dem einen Menschen vorzüglicher, als bey dem andern sey, und behauptet doch dabey einen moralischen Werth des Menschen, eine Fähigkeit desselben zur Belohnung oder Strafe, je nachdem er sich Verdienst erworben oder Schuld zugezogen hat. Hiergegen erinnert Palmer mit vollem Rechte, daß schwerlich irgend ein verständiger und nicht für ein System blindlings eingenommener Beurtheiler den Werth des Menschen nach seiner natürlichen Anlage schätzen werde; vielmehr werde er darauf sehen, inwiefern derselbe sich seinen guten oder bösen moralischen Charakter erworben habe. Je mehr Hinderniße bey der Bildung eines moralisch guten Charakters Jemand zu überwinden hatte, ein desto größeres Verdienst wird man ihm zugestehen. Ist die Tugend bloß die Folge oder Wirkung einer na-

natürlich guten Disposition, so ist sie auch nichts weiter als ein bloß passiver Effect, zu deßen Hervorbringung der Mensch als thätiges Wesen gar nichts beygetragen hat. Der einzige Grund, meynte Priestley, warum wir weniger durch eine tugendhafte Handlung gereizt würden, die aus dem sogenannten natürlichen Temperamente floß, ist, weil wir dieses als ein unzuverläßiges Princip (Sickle principle) betrachten, worauf wir nicht für die Zukunft fest bauen können. Aber man nehme einmal an, daß dieses Princip wirklich fixirt und beständig sey; worin wird es sich alsdenn von der Gemüthsdisposition unterscheiden, die das Resultat der größten Anstrengung und Selbstaufmerksamkeit ist? — Hier, erwiedert Palmer, liegt gleich ein Widerspruch darin, daß Priestley von einer tugendhaften Handlung redet, die doch eine bloße Folge des natürlichen Temperaments seyn soll. Eine Handlung, die lediglich durch das natürliche Temperament bestimt wird, ist nie als solche eine tugendhafte zu nennen. Also ist hier schon die Voraussetzung irrig. Wäre auch das natürliche Temperament als Princip des Handelns noch so fixirt und beständig; es wird nie durch sich selbst eine Handlung tugendhaft machen. Festigkeit in guten moralischen Principien macht allerdings einen Charakter moralisch vollkomner; aber dann muß das Moral-

princip an sich selbst die Tugend begründen, was das natürliche Temperament niemals thut. Das natürliche Temperament könte auch nur ein instinctartiges Princip seyn: das Moralprincip erfodert freye Wahl, und muß insofern erworben seyn. Noch ein Raisonnement des Priestley berührt Palmer, daß nach dem indeterministischen Systeme es ungereimt sey, Gott um Beförderung der Tugend anzurufen, weil nichts, das von der Gottheit mitgetheilt werde, Tugend heißen könne. Palmer giebt zu, daß es allerdings sehr ungereimt sey, um Mittheilung der Tugend auf eine solche Art zu beten, daß dabey die Selbstthätigkeit des Menschen gar nicht interessirt sey. Hieraus fließt aber nicht, daß überhaupt nichts von der Gottheit mitgetheilt werden könne, wodurch das Bestreben des Menschen nach moralischer Vervollkommung erleichtert und befördert werde; und um dieses könne der Mensch Gott bitten. Unstreitig kann die Vorsehung beytragen durch Leitung der äußern Umstände, durch Einwirkung auf das Temperament eines Menschen, daß sein freyer Wille um so eher die Richtung zur Tugend nehme; und dies kann recht gut damit bestehen, daß dennoch die Tugend ein Eigenthum des Menschen sey und von ihm selbst ausgehe. Kurz in einem sehr angemessenen Sinne kann alles, was zum Menschen gehört, selbst sein Temperament, Wille

und Betragen, als Gaben Gottes betrachtet werden; obwohl nicht in einem solchen Sinne, daß der Mensch nicht mehr als ein leidendes Werkzeug wird: was heißt, ihn der Tugend eben so unfähig machen, wie ein Stock oder Stein es ist. Im Gegentheil liegt nach dem Priestleyschen Systeme eine große Ungereimtheit darin, Gott um Beförderung der Tugend anzurufen. Wozu kann es frommen, Gott um irgend etwas zu bitten, wenn alle Dinge, der ganze Plan aller Begebenheiten des Menschen, wie aller übrigen Geschöpfe, von Ewigkeit durch die Gottheit angeordnet und jeder selbstthätige Einfluß des Menschen ausgeschlossen ist? Das Gebet kann dabey keinen Menschen mehr interessiren. Denn ist das Gebet ein Theil des göttlichen Weltplans, so werde ich mich auch nothwendig dazu determinirt fühlen zu der Zeit, wo es angeordnet ist, daß ich beten soll. Bin ich nicht zum Gebete geneigt, oder kann ich ohne dasselbe fertig werden, so ist dies ein sicherer und untrieglicher Beweis, daß das Gebet nicht zu meiner Bestimmung gehörte. Diese Denkart, meynt Palmer, müsse einen sehr nachtheiligen Einfluß auf die Moralität des großen Haufens haben, wenn sie diesen auch nicht auf einen Deterministen, wie Priestley selbst, bey seiner sonderbaren Ansicht der Sache haben sollte. Palmer komt endlich auf das Hauptargument Priestley's,

 das

das ihn vornehmlich zu seinem Systeme verführt zu haben scheint. Wenn das Selbstbestimmungsvermögen weder die Urtheilskraft, noch das Gewissen, noch irgend eine Begierde, Hoffnung, Furcht oder Leidenschaft ist; so muß es der bloße zufällige blinde Wille seyn, der unter gar keiner Leitung steht. Palmer erwiedert, daß Priestley hier abermals den Unterschied zwischen physischer und moralischer Nothwendigkeit vergesse, zwischen einem Willen, der auf Urtheil, Gewissen oder Begierde Rücksicht nimt, und einem solchen, der physisch nothwendig durch diese determinirt wird.

§. 2051.

Priestley vertheidigte sich gegen Palmer in einem sehr freundschaftlichen Tone in einem Sendschreiben an diesen. Er bestimt hier das Hauptargument für den Determinismus folgendermaßen: Wenn in zwey genau gleichen Situationen des Gemüths in Hinsicht auf Disposition und Motive, zwey verschiedene Determinationen des Willens möglich sind; so muß die eine eine Wirkung ohne Ursache seyn; da nun dies unmöglich ist; so ist auch nur Eine Determination des Willens möglich. Was sich hierauf antworten läßt, besteht darin, daß, wenn

wenn auch die Willensdetermination ungewiß oder zufällig ist, und weder von der Disposition des Gemüths noch von den gegenwärtigen Motiven abhängt, sie dennoch aus einem oder dem andern Grunde nicht eine Wirkung ohne Ursache seyn würde; daß ferner unter denselben Umständen die Willensdeterminationen unveränderlich dieselben seyn können irgend einer beständigen Regel gemäß, ohne daß sie deshalb nothwendig so wären, und sonach den Determinismus bestätigten. Dieses Gegenargument hatte Palmer vorzüglich benutzt, und sich darauf berufen, daß, wie auch der Gemüthszustand oder die gegenwärtigen Motive seyen, doch der Mensch ein von diesen unabhängiges Selbstbestimmungsvermögen habe, welches als die Ursache der Determination angesehen werden müsse; daß ferner, falls auch die größte Gewißheit aller Willensdeterminationen statt fände, doch hieraus kein nothwendiger Determinism folge, weil die Gewißheit keine physische, sondern eine bloß moralische sey. Hiergegen macht Priestley wiederum einige sehr scharfsinnige Einwendungen. 1) Zugestanden, daß der Wille über mehrere im Bewußtseyn vorschwebende Motive deliberiren, und unter denselben wählen könne, um sein Betragen danach einzurichten; so hängt doch die Entscheidung der Deliberation wieder von einem Motive ab, und der Mensch kann selbst nicht ein-

 mal

mal deliberiren, ohne ein Motiv, das ihn dazu bewegt d. i. determinirt. Die Indeterministen thäten also besser, wenn sie eine Willensdetermination ohne alles Motiv zuließen; denn so lange sie noch Motiven überhaupt einen nothwendigen Einfluß auf den Willen einräumen, behaupten sie selbst den Determinism, ohne es zu wollen. 2) Das absolute Selbstbestimmungsvermögen als solches kann nicht die hinreichende Ursache aller Willensdeterminationen seyn; es könte im Allgemeinen determiniren, aber nicht das Vorziehn einer besondern Determination vor der andern bewirken. Man nehme an, daß zwey Determinationen gleich möglich sind, so muß eine Ursache seyn, warum die eine durch das Selbstbestimmungsvermögen allein hervorgebracht wird; so wenig, wie ich die Frage: Warum der Wind aus Nord oder Süd wehe, dadurch erkläre, daß die Luft mittelst einer partiellen Verdünnung bewegt werde, was freylich wohl den Wind überhaupt, aber nicht die besondere Richtung desselben erklärt. Auch kann die bloße Kraft nicht für hinreichende Ursache von Wirkungen gelten. Sie muß ein Object der Wirkung haben, und unter Umständen wirken, die ihre Thätigkeit wecken und bestimmen. Die Kraft zu brennen kann sich nicht äussern ohne einen brennbaren Stoff, und ohne in eine Sphäre der Wirksamkeit gesetzt zu seyn. Eben so kann

sich

sich auch die Willenskraft nicht äußern, ohne Umstände, die sie zur Thätigkeit wecken, und diese Umstände können schlechterdings keine andere seyn, als Gründe oder Motive, so daß demnach alle Willensthätigkeiten durchaus von Motiven abhängig d. i. determinirt sind. 3) Wird auch die Immaterialität der Seele angenommen, so folgt freylich hieraus, daß sie nicht den Gesetzen der Materie unterworfen sey, aber keineswegs, daß sie überhaupt unter keinen Gesetzen stehe. Vorstellungen, Urtheile, Leidenschaften, werden sämtlich von gewißen Gesetzen regiert; warum nicht auch der Wille? Der Fall eines Steins ist die nothwendige Wirkung des Gesetzes der Schwere, das in der Natur des Steines liegt, und ganz in demselben Sinne ist die Determination des Willens eine nothwendige Wirkung der Gesetze, von welchen der Wille in seinen Aeußerungen abhängig ist. Ja die Erfahrung selbst lehrt, daß der Wille eben so durch Motive bestimt wird, wie die Körper durch Stoß oder Druck. Der Unterschied zwischen Gewißheit des Erfolgs bey derselben Disposition des Gemüths unter denselben Umständen, und zwischen der Nothwendigkeit desselben, ist ungegründet. Derselbe Grund, warum wir es für nothwendig halten, daß ein Stein zur Erde fällt, bewegt uns auch die Gewißheit eines Erfolgs anzunehmen; es kann also hier nur

nur dieselbe Nothwendigkeit statt haben. 4) Das Argument, welches Priestley daher entlehnte, daß die Präscienz Gottes und die Vorsehung nach dem Freyheitssysteme aufgehoben würden, war von Palmer sehr schwach widerlegt worden. Er hatte darauf erwiedert, daß die göttliche Allmacht verbunden mit der höchsten Weisheit, da ihr die Charaktere der Menschen bekant wären, durch Mittel, welche wir vor der Wirksamkeit derselben nicht einzusehen vermöchten, solche Begebenheiten hervorbringen könne, die sie der Erhaltung und Beförderung des Wohles der vernünftigen Schöpfung angemessen fände. Was auch für Unregelmäßigkeiten im Verhalten der Menschen sich ereignen, so beruht doch der Hauptheil des Plans der moralischen Regierung Gottes, eine genaue und gleiche Vertheilung von Belohnung und Strafe in einem künftigen Zustande, auf denselben festen und unbeweglichen Gründen, Gott mag die zufälligen Handlungen der Menschen vorausgesehen haben oder nicht. Dabey gab aber Palmer zu, daß die Prophezeihungen in der heiligen Schrift eine göttliche Präscienz in gewißen Fällen voraussetzten. Uebrigens wird der Vollkommenheit Gottes, wenn man ihr auch die Präscienz zufälliger menschlicher Handlungen abspricht, so wenig dadurch etwas entzogen, als wenn man behauptet, daß sie nichts Widersprechendes bewir-

wirken könne. Priestley findet dagegen es der Gottheit unwürdig, daß dieser das Attribut der Präscienz der Handlungen von Wesen entzogen werde, die doch in jedem Augenblicke in allem übrigen Betrachte von ihr abhängig sind. Die Präscienz der Gottheit leugnen, heißt, wie er meynt, die Allwissenheit leugnen, und behaupten, daß ein geringerer Grad der Allmacht und Güte für das unendliche göttliche Wesen zureiche, was doch ungereimt sey. Ferner um die Unregelmäßigkeiten in dem göttlichen Plane der moralischen Weltordnung aufzuheben, die nach dem Freyheitssysteme durch die Sünden der Menschen unvermeidlich sind, nehmen die Indeterministen zu einem künftigen Zustande ihre Zuflucht, wo diese von der Gottheit werden ausgeglichen werden. Aber werden nicht, fragt Priestley, dieselben Unregelmäßigkeiten auch in einem künftigen Zustande unvermeidlich aus denselben Ursachen erfolgen, da das Selbstbestimmungsvermögen kein anderes seyn wird, als es in dem gegenwärtigen Leben ist? Die Natur des Menschen wird doch nicht gänzlich umgewandelt werden; eben so wenig also auch die Natur seines Willens; und wenn dieser seinen Charakter behält, so wird er weder durch Motive, noch durch die Gottheit selbst beschränkt werden können. Was für eine Aussicht gewährt diese Vorstellungsart? Endlich die moralische Regierung Gottes wird durch

das

das indeterministische System in einem ihrer sehr unwürdigen Lichte dargestellt. Wie gleichgültig muß sie erscheinen, wenn man annimt, daß unzählige Willensentschlüße bey den Menschen in jedem Augenblicke entstehen, die die Gottheit nicht einmal voraussehen, vielweniger regieren kann! Die Vorsehung muß hier unaufhörlich wegen der Folgen dieser freyen unvorhergesehenen Volitionen besorgt, und beschäfftigt seyn, die Inconvenienzen wieder gut zu machen, welche daraus entspringen, und die Harmonie der moralischen Weltordnung stören. 5) Auf die von Palmer geäußerte Besorgniß, daß der Determinism eine sehr nachtheilige Wirkung auf die Moralität des großen Haufens der Menschen haben dürfte, antwortet Priestley, daß die Erfahrung bey allen denen, die sich mit Ueberzeugung zu demselben bekennen, das Gegentheil bewähre. Die Möglichkeit von Tugend und Laster, und folglich auch von Belohnung und Strafe beym Determinismus, die der erstere ebenfalls angefochten hatte, vertheidigt der letztere sehr seicht. Es ist in der That nicht einzusehen, wie Priestley behaupten konte, daß einerseits Handlungen des Menschen seine eigenen und von diesem selbst abhängig wären und andererseits sie doch für determinirt erklärte. Sein Raisonnement ist hier Sophisterey und Logomachie. Er sagt: "Im strengen und philosophischen Sin-

Sinne hängt der Erfolg irgend einer Handlung von mir selbst ab, wenn meine Handlung ein nothwendiges Glied in der Kette der Ereigniße war, durch welche sie allein bewirkt werden konte. Wenn ich aber dies mit Gewißheit weiß, und der Gegenstand oder Zweck nur begehrungswerth ist; so muß die Begierde (falls sie stark genug ist) die Thätigkeit hervorbringen, welche zur Erreichung meines Endzwecks erfoderlich ist. Die Handlung ist und bleibt dabey immer meine eigene. Palmer erwiedert mir: Ein Ding, das seyn muß, das muß seyn; aber wenn Palmers Schrift von Priestley beantwortet werden soll, so wird es von des leztern Willen abhangen, ob er sie beantworte oder nicht, und er kann es daher sich bequem machen, und nicht antworten. Allein ich antworte, daß ich dies thun würde, wenn ich nicht das Verlangen nach dem Gegentheile hätte, welches ich gleichwohl habe, und wenn ich glaubte, daß gar keine Aeusserungen meiner Selbstthätigkeit zur Erreichung meines Zweckes nöthig seyen, was auch nicht der Fall ist. Hierin sezt Priestley den Unterschied zwischen seiner sogenannten philosophischen Nothwendigkeit, und der Calvinistischen Lehre von der Prädestination. Der leztern zufolge ist die Bekehrung Jemandes ganz Werk der freyen und unabhängigen Gnade Gottes, und die Person des Bekehrten selbst

kann

kann zu der Umwandlung seiner Gesinnung nicht das Geringste beytragen. Hier ist Gott der allein thätige, und der Mensch ist durchaus passiv; denn sein Thun oder Lassen steht mit dem Endzwecke, welchen er beabsichtigt, in gar keiner Verknüpfung. Von dieser Vorstellungsart, meynt nun P., sey seine philosophische Nothwendigkeit gerade das Contrarium. Diese letztere setzt nur einen nothwendigen Zusammenhang zwischen unsern Bestrebungen und dem Erfolge voraus; und wenn nur die Begierde des Erfolgs, als das erste Glied in dieser Kette, hinreichend stark ist, so wird das Uebrige von selbst erfolgen, und der Zweck wird gewiß erreicht werden. Priestley scheint hierbey gar nicht bedacht zu haben, daß auch die Begierde, nach seinem Systeme, äußerlich determinirt, und folglich der vermeynte Unterschied zwischen der philosophischen Nothwendigkeit und der Calvinistischen Prädestination bloß erträumt ist. Auch die Vergleichung, die er zwischen dem Willensacte und einem Urtheile anstellt, beweist nichts für ihn. Ein Urtheil, sagt er, ist so gut eine Thätigkeit des Geistes, wie ein Willensentschluß. Aber hat irgend ein Mensch über sein Urtheil eine Gewalt? Wird dieses nicht nothwendig durch Gründe bestimt? — Niemand legt aber auch dem Urtheile eine Freyheit bey, sondern nur dem Willen, und beyde Vermögen des Gemüths sind von ein-

ander specifisch verschieden. — Palmer war durch die Antwort Priestley's nichts weniger als befriedigt, und setzte ihm eine neue Schrift entgegen, welche dieser in einem zweyten Schreiben beantwortete. Der Dispüt geht nun zu sehr in's Detail, als daß er hier weiter verfolgt werden könte, zumal da er sich um einzelne Stellen und Ausdrücke in den gegenseitigen Schriften beyder herum dreht, ohne deren Aushebung er nicht verständlich seyn kann.

S. Observations in defence of the liberty of man, as a moral Agent: in answer to Dr. *Priestley's* Illustrations of philosophical necessity. By *John Palmer*; London 1779. 8. — A Letter to *John Palmer* in defence of the Illustrations of philosophical necessity; by *Jos. Priestley*; London 1779. — Die hierauf folgende Gegenschrift Palmer's unter dem Titel: Appendix to the Observat. etc. London 1780. veranlaßte auf Seiten Priestley's: A second letter to *John Palmer* etc. London 1780. 8.

§. 2052.

Noch einen andern Gegner ausser den erwähnten erhielt Priestley an dem berühmten Alterthumsforscher Jacob Bryant. Dieser suchte darzuthun, daß ungeachtet P. den Men-

schen eine gewiße Freyheit gestatte, und auch sein System von der Calvinistischen Prädestination und dem Fatalismus der Alten unterscheide, dennoch nichts anders als dieser Fatalismus darin enthalten sey, und alle Freyheit schlechthin aufgehoben werde. Er deckte ihm mehrere Widersprüche in seinen Behauptungen auf; z. B. daß er jedes Medium zwischen den beyden Systemen, der Freyheit und Nothwendigkeit, leugne, und doch seine Vorstellungsart als ein solches Medium angesehen wissen wolle; daß er die Freyheit in die Abwesenheit äußerer Hinderniße der Wahl setze, und die Wahl des Menschen einer äußern Nothwendigkeit unterwerfe, indem er behaupte, daß der Wille des Menschen nie determinirt werde ohne eine wirkliche oder scheinbare ihm fremde Ursache; daß eine Determination des Willens nicht anders seyn konte, als sie war. Bryant leugnet auch die nothwendige Causalverknüpfung der Vorstellungen, die zum Determinismus nothwendig gehöre. Zwischen der letzten Idee eines Menschen, bevor er einschläft, und der ersten beym Wiedererwachen, ist gar keine Verbindung; und wenn man auch auf die Träume Rücksicht nehme, so dürfe man statt des Schlafes nur die Zustände der Ohnmacht und des Scheintodes in Erwägung ziehen. Auf das Priestleysche Argument, daß die Allwissenheit und Vorsehung Gottes

durch

durch die Freyheit aufgehoben werde, erwiedert B., daß die Art, wie Gott die Welt, und insbesondre auch die menschlichen Handlungen, erkenne und regiere, ein für uns ganz unergründlicher Gegenstand sey. Er giebt zu, daß Gründe auf den Willen Einfluß haben und ihn oft determiniren; aber er leugnet, daß der Wille schlechthin von äußern Motiven abhängig sey. Er leugnet ferner die moralische Verantwortlichkeit des Menschen beym Determinism, und äußert seine Verwunderung, wie Priestley dies gar nicht einsehen könne oder wolle. Der letzte hatte sich hier auf die Disposition des Gemüths berufen, die einen Menschen gut oder böse mache. Aber B. fragt mit Recht, von wem denn diese Disposition herrühre? und wenn der Mensch selbst nichts dazu beytragen kann, ob er sich durch dieselbe Schuld oder Verdienst zuziehen könne? Die Folgerung aus dem deterministischen Systeme, daß Gott auch der Urheber der Sünde seyn müsse, leitet zu einem Abgrunde, den Priestley vergebens zu verbergen oder zu verdecken sich bemüht. Es ist nicht die Frage: wie Gott als Urheber der Sünde vorgestellt werden möge? sondern: ob er es sey, oder nicht? Und die letztere Frage beantwortet P. nach seinem Systeme bejahend und muß sie so beantworten. Gleichwohl erregt es Schauder, wenn man sich Gott als den determinirenden Grund aller Unthaten denkt,

 wel-

welche das Menschengeschlecht in einzelnen Individuen sich von jeher hat zu schulden kommen lassen. Der Satz: Was sich in Gutes endigt, ist in philosophischem Sinne gut, ist unbedingt genommen falsch; es war ein Grundsatz der Jesuitischen Moral, nach welchem man durch Ströme Bluts waten darf, um zu einem guten Zwecke zu gelangen; der unmöglich von dem Verhältniße der Gottheit zur Welt gelten kann. Priestley bekennt auch selbst, daß die Anwendung des Bösen zu einem guten Endzwecke eine bloße Theorie sey, die sich nicht in der moralischen Praxis ausführen lasse. — Priestley antwortete dem Bryant bitterer, als jedem Andern seiner Gegner; er war durch den anmaaßenden Ton, und durch manche beleidigende Vorwürfe jenes dazu gereizt worden. Er läßt der Gelehrsamkeit desselben Gerechtigkeit wiederfahren, spricht ihm aber alles philosophische Talent und besonders alle Einsicht in die Metaphysik ab; obgleich B. versichert hatte, die Lehre von der Freyheit längst zu einem Gegenstande wiederholten angestrengten Nachdenkens gemacht zu haben. Die Gegenschrift Priestley's dreht sich daher auch zum Theile um Persönlichkeiten herum, und enthält in Beziehung auf die Materie des Streits nichts, was nicht schon in den frühern Werken desselben umständlich erörtert war. Was also Bryant treffendes gegen den Determinis-

mus

mus vorgebracht hat, ist vom P. nicht widerlegt. Darin aber hat dieser nicht Unrecht, daß jener mehr schwatzte als raisonnirte, und bey seinem in der That geringem philosophischen Talente viel zu hoch gehende Ansprüche äußerte, also eine Castigation in Ansehung derselben vollkommen verdiente.

S. An Addreſs to Dr. *Prieſtley* upon his doctrine of philoſophical neceſſity illuſtrated. By *Iacob Bryant* Eſq. London 1780. 8. — A Letter to *Iacob Bryant* in defence of philoſophical neceſſity. By *Ioſeph Prieſtley*, (mit dem Motto aus Pope: Drink deep, or taſte not); London 1780. 8. Da Priestley unter den neuern Philosophen überhaupt einer der vornehmsten und scharfsinnigsten Vertheidiger des Determinismus ist, hauptsächlich inwiefern sich mit diesem Systeme die Möglichkeit der Moralität, der Belohnung und Strafe, und der Religion, vereinigen lassen; so habe ich seine Vorstellungsart und die von ihm deßhalb mit mehrern der trefflichsten englischen Philosophen geführten Streitigkeiten ausführlicher erörtert. Der Streit über Freyheit oder Nichtfreyheit des Menschen blieb auch nach diesen Debatten darüber unentschieden. Alle Gegner Priestley's scheinen mir zwey Hauptgründe, auf welchen sein System beruhte, entweder gar nicht, oder doch nicht ganz gefaßt zu haben, und daher kam es, daß er ungeachtet sehr treffender Gegengründe,

 die

die sie vorbrachten, sich doch nicht widerlegt glaubte. Der erste Grund war, daß er sich den Menschen bloß als Erscheinung vorstellte, als ein Wesen, deßen Existenz und Thätigkeit durch die Zeit bedingt sey, so daß jede Thätigkeit desselben eine andere als Grund oder Motiv voraussetze, und die ganze Reihe der Thätigkeiten eine ununterbrochene Kette ausmache, die sich an die Kette der Weltveränderungen überhaupt anschließt, und von der Gottheit, als dem Urheber und Regenten des Weltalls, ihre erste Determination empfängt. Dieses drückte P. durch den Satz aus, daß ein freyes Handeln ohne alles Motiv eine Wirkung ohne Ursache seyn müsse, was dem Satze vom Grunde widerstreite, also nicht angenommen werden könne. Mit der Moralität und der Möglichkeit der Belohnung und Strafe scheint er dies so vereinigt zu haben, daß der Mensch beym Wollen und Handeln sich doch immer bewußt sey, daß dieses von ihm ausgehe, sein eigenes Wollen und Handeln sey; daß derselbe also den Determinism nicht ahnde, und daher durch Befolgung guter Motive sich Verdienst, und durch Befolgung schlechter sich Schuld erwerbe, weil er wisse, daß eine bestimte Art zu handeln auch einen bestimten Erfolg habe. Hierin setzte er auch den Unterschied zwischen der Calvinistischen Prädestination und der von ihm sogenannten philosophischen Nothwendigkeit. Zu einer völligen Aufklärung des wahren Verhältnißes des Determinism zur Moralität ist er nicht gelangt; denn sonst müßte er die

Un-

Unmöglichkeit der Vereinigung beyder auf die von ihm vorgeschlagene Weise eingesehen haben. Seine Gegner hatten Recht, wenn sie die Möglichkeit der Moralität, des Verdienstes und der Schuld, beym Determinism schlechthin ableugneten. Aber auch ihnen war nun im Wege, daß das Wollen und Handeln doch stets durch Motive und Gründe bestimt wurde, und selbst die Wahl unter den Motiven, die Deliberation, wieder einen Grund oder Motiv erfoderte. Daher konten sie aus der Moralität als Factum auch den Indeterminism nicht beweisen. Sie nahmen nun ein Selbstbestimmungsvermögen an, in welchem der letzte Grund der eigentlich freyen Handlungen liege. Dies Vermögen mußte als ein solches erklärt werden, wodurch der Mensch auch unabhängig von allen Motiven handeln könte. Hier trat aber der zweyte Grund ein, auf welchen Priestley seinen Determinism stützte. Das Selbstbestimmungsvermögen, sofern es weder durch ein Urtheil als Grund, noch durch Begierde oder Leidenschaft, überhaupt durch kein Motiv bestimt werden soll, ist eine ganz blinde zufällig wirkende Kraft, der es an einem Object und an der zu ihrer Wirksamkeit nöthigen Sphäre der Umstände durchaus gebricht, und wo sich also gar nicht einsehen läßt, wie die Aeusserung derselben die Moralität, die Möglichkeit von Verdienst oder Schuld, solle begründen können. An diesem Begriffe der Freyheit, den die Gegner P's selbst aufstellten, als eines von allen Gründen, auch der Vernunft, verschiedenen un-

unabhängigen Selbstbestimmungsvermögens, scheiterten alle Raisonnements, die sie dem P. entgegensetzten: so wie dieser dadurch eine entschiedene Anhänglichkeit an sein System gewann, das ihm überdies mit der göttlichen Allwissenheit, Vorsehung, Weltordnung, verträglicher schien. Die Argumente, die er von dem Verhältniße Gottes zur Welt und vornehmlich zu den vernünftigen Geschöpfen entlehnte, waren freylich nicht für den Determinism beweisend, weil, wenn man sie gelten ließ, mehr daraus folgte, als folgen durfte, daß nehmlich die Tugend des Menschen, als ein Werk Gottes, gar nichts Verdienstliches habe, und Gott der unmittelbare Urheber der Sünde sey. Die Ausflucht, die P. wegen der letzten Folgerung nahm, welche sein System wirklich am meisten drückte, war sehr erbärmlich. Wenn nur die Sünde, meynt er, einen guten Zweck habe, sich in Gutes endige, so könne man Gott immerhin für den Urheber derselben gelten lassen. Es war natürlich, daß die Gegner Priestley's in dieser seiner Behauptung eine Gotteslästerung fanden; wiewohl sie selbst die Möglichkeit des Bösen in Beziehung auf die Gottheit als Urheber der vernünftigen Geschöpfe, da die Gottheit doch Urheber der Freyheit ist, nach dem indeterministischen Systeme nicht würden haben erklären können, die andern Schwierigkeiten ungerechnet, die aus dem Verhältniße Gottes zur Welt gegen den Indeterminismus erwachsen. Am besten verfahren hier beyde Par-

teyen

teyen, wenn sie auf Argumente für und wider ihre Vorstellungsarten aus dem Verhältniße Gottes zur Welt und den göttlichen Eigenschaften überhaupt ganz Verzicht thun, und sich beyde darüber vereinigen, daß diese Gegenstände alle Fassungskraft der Vernunft übersteigen, und folglich von erträumten Begriffen über dieselben weder für noch wider die Lehre von der Freyheit Gebrauch gemacht werden kann. Denn der Disput beyder aus solchen Argumenten kann nicht anders als endlos seyn, und hat überdem das Nachtheilige, daß er leicht bey solchen Philosophen, die zugleich eifrige Anhänger positiver Religionsdogmen sind, zur Intoleranz und zu gegenseitigen Vorwürfen von Irreligiosität verführt, wie sich das auch auffallend in den Streitschriften zwischen Priestley und Bryant zeigt. —

Die Natur des Gefühls der Reue hat Priestley verkannt, und seine Gegner haben diese viel zu wenig in's Licht gestellt, und gegen den Determinism benutzt, so wenig auch zu leugnen ist, daß sie den Zusammenhang desselben mit der moralischen Freyheit des Menschen ahndeten, da sie es eben deßwegen als Grund für dieselbe anführten. Priestley betrachtet das Gefühl der Reue wie alle andere Gefühle, als ein solches, das sich bloß auf den sinnlichen Zustand des Menschen beziehe, nicht lediglich auf die vernünftige moralische Person desselben. Er erklärt es daher für ein Truggefühl, das für die Freyheit nichts beweise. Wenn sich

Jemand alle die Gründe und Motive und seine ganze Gemüthsstimmung, während er handelte, hernach wieder vergegenwärtigt; so wird er einsehen, daß er nicht anders handeln konte, als wie er gehandelt hat, und daß es also albern sey, sich mit Schaam und Reue zu peinigen, zumal da die geschehene Handlung dadurch schlechterdings nicht ungeschehen gemacht werde. Priestley wurde hier, wie es ihm öfter begegnet ist, in seinem Raisonnement selbst inconsequent, ohne es zu merken. Er giebt es für eine Thorheit aus, sich dem Gefühle der Reue zu überlassen, und schlägt Mittel vor, es zu unterdrücken, oder zu mindern, als ob die Reue, die Jemand seiner schlechten Handlungen wegen empfindet, nicht auch zu den determinirten Zuständen gehöre, und nicht der Mensch, der bereue, durchaus bereuen müsse, er möge wollen oder nicht und an seinen Handlungen schuld seyn oder nicht. Ferner das Gefühl der Reue ist von jedem andern unangenehmen Gefühle, das uns etwa ein gehabter Schaden verursacht, wesentlich verschieden. Die Erinnerung an sinnliche Schmerzen ist eher angenehm als unangenehm, und ein Verlust an Gütern wird uns in der Folge kein peinliches Andenken verursachen; wir vergessen ihn auch wohl ganz. Allein die Reue über schlechte Handlungen bleibt dieselbe, und wenn wir sie auch vor einer langen Reihe von Jahren begiengen, die seitdem verflossen sind. Die Zeit ändert hierin nichts. Daher ist die Reue auf dem Sterbebette so peinlich, woraus

aus erhellt, daß sie ein moralischer Vernunftzustand ist, der nothwendig Freyheit im Handeln voraussetzt, weil, wenn der Mensch nicht frey wäre, die Reue nicht bloß ungereimt, sondern auch nicht einmal möglich seyn würde. Die Thiere, denen Vernunft und Freyheit fehlt, und die lediglich durch sinnliches Gefühl und Instinct motivirt werden, kennen die moralische Reue gar nicht. Die Schaam, welche man bey einigen Thieren bemerkt, wenn sie etwas gethan haben, was ihnen gewöhnlich Strafe zuzieht, und nun dieses von ihren Herrn entdeckt wird, ist sinnliche Furcht vor der Strafe, und kann wenigstens mit der moralischen Reue nie parallelisirt werden.

Zu verwundern ist, daß dem Priestley das Bewußtseyn der Freyheit selbst als Thatsache nicht mehr aufgefallen ist. Er leugnet dies nicht ab, und räumt wegen desselben dem Menschen ausdrücklich einen Grad der Freyheit ein, so weit sich diese möglicherweise erstrecken könne, und nach seiner Meynung zur Moralität nothwendig sey. Es scheint, er hat sich das Gefühl der Freyheit daraus erklärt, daß der Mensch sich des Wollens als eines Actes seiner eigenen Thätigkeit bewußt ist, nicht aber der ganzen Reihe von Gründen, die sein Wollen bestimmen, obgleich er mittelst der Speculation das Daseyn einer solchen Reihe einsehen kann. Auch dieser einseitige und falsche Begriff des Priestley von Freyheit trug dazu bey, daß er den Determinism so hart-

näckig

näckig verfocht. Denn was die Menschen für Freyheit hielten und wirklich halten könten, wähnte er ihnen nicht zu entziehen, und so schien ihm der Determinism auch mit der gemeinen Denkart über Freyheit gar nicht zu disharmoniren; worin er jedoch sich gröblich irrte, wie ihm auch seine Gegner überzeugend genug darthaten, wenn er sich hätte überzeugen lassen wollen.

Was inzwischen für den Determinism in Priestley's Urtheil am entscheidendsten war, blieben immer die beyden Argumente, daß jede Handlung des Menschen durch einen vorhergehenden Grund in der Zeit bedingt sey; und daß das von seinen Gegnern zum Behufe der Moralität angenommene Selbstbestimmungsvermögen, welches unabhängig von Gründen und Motiven wirksam seyn könne, eine blinde Kraft sey, die ihrer Natur nach nichts zum Verdienste oder zur Schuld des Menschen thun könne. Diese beyden Argumente sind erst durch die Kantische Lehre von dem Menschen als absoluter Intelligenz, und durch die Aufklärung des Zusammenhanges zwischen dem Sittengesetze der Vernunft und der Freyheit weggeräumt worden. Sofern der Mensch als Erscheinung vorgestellt wird, wo sein ganzes Daseyn und alle seine Thätigkeiten durch die Zeit bedingt sind, ist der Determinism nicht abzulehnen, und daher diente auch von jeher der Satz vom Grunde den Deterministen zu einer Hauptstütze ihres Systems. Allein als absolute Intelligenz ist der Mensch, sein

Da=

Daseyn und Wollen, von der Zeit unabhängig; er kann gleichsam in die Zeit eingreifen, und dynamisch einen ersten Anfang einer Zeitreihe, und einer Reihe von Thätigkeiten und Veränderungen bestimmen. Die Freyheit ist bloß intelligibel, und zugleich ein Beweis von der Immaterialität der Seele. In der Erscheinung kann sie sich nie zeigen, weil, so wie das Wollen des Menschen zum Handeln wird und in die Welt der Erscheinungen übergeht, dasselbe auch sofort an die nothwendige Bedingung der Erscheinungen, die Zeit, gebunden ist. Ein bloß logischer Begriff, der darauf beruhte, daß man sich immer das Gegegentheil deßen, was man will und thut, zu denken vermag, obgleich in der Wirklichkeit immer nur Eine bestimte Reihe von Handlungen statt findet, kann die Freyheit nicht seyn. Der Mensch kann das Gegentheil deßen, was er will, nicht bloß denken; es steht auch bey ihm, es zu realisiren. Die Freyheit der absoluten Intelligenz ist ferner nichts weniger, als eine ganz blinde zufällig wirkende Kraft. Sie gehört zum Wesen der Vernunft, und hat wie alle andere Kräfte der Natur und des menschlichen Gemüths, ein Gesetz ihrer Wirksamkeit, das Sittengesetz, was zwar keine physische Nothwendigkeit, aber doch eine moralische, eine Nöthigung enthält, und eben dadurch die Möglichkeit der Moralität, des Verdienstes und der Schuld, für den freyen Menschen begründet. Price war der Einsicht in jenes Gesetz der Freyheit sehr nahe, ohne sich doch ihrer

ganz zu bemächtigen. Seine Unterscheidung physischer und moralischer Nothwendigkeit der Handlungen entsprang daraus, und die Gründe waren nicht stringent, welche Priestley gegen diese Unterscheidung vorbrachte. Aber freylich sind auch mit der Kantischen Theorie noch manche Schwierigkeiten verbunden, und das philosophische Problem von der Freyheit kann immer zu denen gezählt werden, die noch nicht ganz befriedigend gelöst sind. So läßt sich mit dem Menschen als absolutem Subjecte an sich unabhängig von der Zeitbestimmung gar keine irgend deutliche Vorstellung verknüpfen, weil es an jedem erkennbaren Merkmale gebricht. Auch in Ansehung des Sittengesetzes und des Zusammenhanges des Willens mit der Erkentniß ist noch Vieles dunkel. Der Indeterminismus ist durch die Kantische Lehre probabler geworden, als das entgegengesetzte System, was er bey der Majorität der Philosophen stets war; allein er ist keineswegs ausschließlich erwiesen.

§. 2053.

§. 2053.

Durch seine Theilnahme an den politischen Debatten über die französische Revolution und die neue französische Gesetzgebung, die eine Folge derselben war, ist Priestley auch als politischer Schriftsteller merkwürdig geworden. Ich will hier nur seiner vornehmsten politischen Grundsätze erwähnen, die er lange vor der Revolution aufstellte, und nachher in mehr einzelnen Schriften weiter ausgeführt, und in ihrer Anwendung auf die neuesten politischen Angelegenheiten erörtert hat, wobey er sich zugleich durch eine Freymüthigkeit auszeichnete, die selbst in England auffiel; wiewohl er bestimt erklärte, daß er zwar ein Feind Carl's I von England, aber auch Cromwell's sey. Jene Grundsätze sind folgende: **Erstlich**: Die Bestimmung des Menschen als vernünftigen Wesens wird durch die Gesellschaft und die Statsverfassung befördert. Nur diejenige Statsverfassung aber kann auf Billigung Anspruch machen, welche den Fortschritt der Menschheit zu ihrer Bestimmung begünstigt; diejenige ist zu verwerfen, welche dies nicht thut, oder gar das Gegentheil bewirkt. Zweytens: Eine zweckmäßige Statsverfassung beruht auf politischer und bürgerlicher Freyheit. Jene besteht in dem Rechte, welches sich die Statsglieder vorbehalten, entweder

selbst

selbst zu den öffentlichen Statsämtern zu gelangen, oder ihre Stimmen zur Ernennung solcher Personen zu geben, welche sie verwalten. Diese besteht in dem Rechte der Statsglieder, das sie sich über ihre eigene Handlungen vorbehalten zur Bewirkung ihres Vortheils und ihrer Glückseligkeit, und von diesem muß etwas zur Erreichung des Statszweckes aufgeopfert werden. Drittens: Die vollkommenste politische Freyheit findet nur in einem State statt, wo jeder Bürger zu den höchsten Statsämtern gelangen, und den allgemeinen Willen regieren kann. Dies ist daher auch die rechtmäßigste und billigste Statsverfassung. Hingegen in einem State, wo ein Bürger durch seine Geburt oder Glücksumstände von den Statsämtern ausgeschlossen ist, oder auch bey Ernennung der Personen, welche sie bekleiden sollen, keine Stimme hat, so viele bürgerliche Freyheit er übrigens haben mag, so hat er doch keine politische, und in allen den Fällen, wo der Stat auf seine Handlungen Einfluß hat, entbehrt er auch der bürgerlichen. Daß der Erfahrung nach keine Statsverfassung auf jene Weise entstand, sondern fast alle mehr oder weniger Züge von Tyranney enthielten, oder noch enthalten, ist hiergegen kein gültiger Einwurf. Viertens: Jeder Mensch hat ein natürliches Recht, das auf das Weltbeste gegründet ist, sich von jeder

Un-

Unterdrückung zu befreyen, und daher dürfen alle Völker die Statsformen, unter welchen sie leben, und in welche sie nicht ursprünglich einwilligten, auf jene einzig rechtmäßige und für alle billige Statsform zurückführen. Wenn auch ein dermalen lebendes Volk sein ganzes Interesse der Willkühr eines Einzigen unterworfen hat, so werden dadurch die Nachkommen desselben im geringsten nicht gebunden. Fünftens: Die Nothwendigkeit einer unbedingt gleichen politischen Freyheit für alle und jede Individuen im State läßt sich nicht behaupten. Sie ist unausführbar wegen der physischen und moralischen Verschiedenheit der Individuen selbst. Höchstens könte sie nur in kleinen Republiken seyn, wie die alten griechischen waren, und solche kleine Staten sind für die größere Vervollkomnung des Menschengeschlechts nicht rathsam; auch könten sie sich nicht gegen die Angriffe größerer Nationen schützen. Bey größern Nationen aber könte immerhin zum Wohle des Ganzen die politische Freyheit der Individuen dahin eingeschränkt seyn, daß nur Personen von beträchtlichem Vermögen die obersten Stellen der Regierung erhalten könten; nicht bloß, weil sie wahrscheinlich unter übrigens gleichen Umständen die beste Erziehung und Bildung erhalten, und folglich für das Interesse des Stats am weisesten rathen und handeln werden; sondern weil

sie auch durch ihr größeres Vermögen mehr an eben dieses Interesse gebunden sind. Aus demselben Grunde kann es auch heilsam seyn, denjenigen Statsgliedern kein Stimmrecht zuzugestehen, die zu sehr von Andern abhängig sind; weil dadurch zu leicht eine Menge Stimmen in die Gewalt der Personen kommen kann, von welchen sie abhangen. Indeßen ließe sich vielleicht in einem großen State eine Gradation der Wahlämter einrichten; man könte auf gleiche Weise den niedrigsten Volksclassen ein Stimmrecht zur Besetzung der untersten Aemter einräumen; und je nachdem die Bürger reicher und bedeutender würden, bekämen sie einen Antheil an der Wahl der Personen zu den höhern Aemtern; bis sie endlich selbst als Candidaten dazu betrachtet werden könten. Auch dürfte es am besten seyn, die höchsten Würden im State, z. B. die Königswürde, erblich zu machen; da die Erfahrung gelehrt hat, daß Wahlmonarchieen stets der Schauplatz von Cabalen, Verwirrung und öffentlichem Elende waren. Das Medium der politischen Freyheit läßt sich, wie schon aus den obigen Beschränkungen erhellt, nicht genau bestimmen; es kann hier auch in einer der Vollkommenheit sich nähernden Regierungsverfassung mancherley Verschiedenheiten geben; dennoch aber wird sich politische Freyheit von politischer Sclaverey, wo alle bis auf Einen

oder

oder Wenige von den höchsten Aemtern oder von dem Stimmrechte ausgeschlossen sind, leicht unterscheiden lassen. Sechstens: Es muß eine Grundmaxime aller Regierungen seyn, daß jeder, der einen hohen Rang, ein hohes Amt, Privilegien, Prärogativen im State genießt, diese um des gemeinen Besten Willen genießt, daß also Könige, Senatoren, Edle, immer nur die Diener des Publicums und diesem verantwortlich sind. Das Volk hat daher auch ein Recht, die obrigkeitlichen Personen, wenn sie ihre Würde misbrauchen, abzusetzen und zu bestrafen. Wollte man hiergegen einwenden, daß dergleichen tyrannische unterdrückende Regierungen lange bestanden haben und ohne Murren von den Unterthanen ertragen sind; so bringt man damit nur ein desto stärkeres Argument für die Nothwendigkeit, sie abzuschaffen, vor. Die Regierungen sehen sich genöthigt, mit dem Fortgange der Zeit und bey veränderten Umständen in ihren Gesetzen über besondere Gegenstände von weit geringerer Wichtigkeit Aenderungen zu treffen; warum sollte nicht das Volk eine Statsverfassung, das Wichtigste, was für ein Volk existirt, ändern dürfen, wenn es sich offenbar zeigt, daß die Aenderung nothwendig wird? Sehr bitter drückt sich Priestley bey dieser Gelegenheit über den Satz aus, auf den sich tyrannische Obrigkeiten, oder die Besitzer von

Aemtern, welche das Mark des States verzehren, ohne für denselben irgend einen Nutzen zu stiften, zu berufen pflegen: daß sie von Gott eingesetzt seyen. Siebentens: In Beziehung auf die bürgerliche Freyheit ist Pope's Satz richtig: Die beste Verfassung ist diejenige, die am besten verwaltet wird. Denn die temporären Machthaber in einer Demokratie und sogar die Gesetze derselben können eben so tyrannisch seyn, als die Maximen der despotischsten Monarchie, und beyde Verfassungen können auf gleiche Weise die Privatglückseligkeit der Bürger zerstören. Der einzige Trost bey der Demokratie ist, daß hier jeder Bürger hoffen darf, auch selbst einmal zu einer obrigkeitlichen Stelle zu gelangen, und dann wiederum den Tyrannen gegen diejenigen zu spielen, von welchen er tyrannisirt wurde. Achtens: Politische und bürgerliche Freyheit sind zwar sehr verschieden, aber doch innig mit einander verknüpft. Die letztere kann seyn ohne die erstere, z. B. in einer Monarchie unter einem weisen Regenten; aber sie ist ohne die erstere durchaus nicht gesichert, sondern precär; und diese Eigenschaft, daß sie die bürgerliche Freyheit sichert, macht den Werth der politischen Freyheit aus. Ausserdem sind beyde auch noch anderweitig mit einander verbunden. Ein Gefühl sowohl von politischer als bürgerlicher Sclaverey giebt dem Menschen eine geringe

Mey-

Meynung von sich selbst; er wird dadurch zu jedem gewagten großen Entschluße unfähig, und wird in der That das niedrige verworfene Geschöpf, was zu seyn er sich einbildet. Da er immer unbekannte Uebel fürchtet, so hat er keinen frohen Genuß seiner selbst, oder irgend einer Glückseligkeit des Lebens. Im Gegentheile das Gefühl bürgerlicher und politischer Freyheit, sollte Jemand in seinem Leben auch wenig Gelegenheit haben, die letztere zu äußern, giebt ihm doch ein fortwährendes Bewußtseyn seiner eigenen Kraft und Wichtigkeit; es wird der Grund einer freyen, kühnen und männlichen Denkart; und da er frey von Furcht ist, so hat er einen reinern und höhern Lebensgenuß. Dieses sind Bemerkungen, welche die Geschichte älterer und neuerer Nationen bestätigt. Priestley wirft hier auch die interessante Frage auf: Was für einen Einfluß ein öffentliches Gesetzbuch für die Erziehung auf die Freyheit und Glückseligkeit der Bürger haben möchte? und inwiefern die Regierung des Stats sich ein Recht auf die Religion der Bürger und ihre Ausübung zueignen dürfe?

§. 2054.

In Ansehung beyder Fragen behauptete Priestley: Erziehung und Religion seyen Gegenstände von der Beschaffenheit, daß sie besser durch die Willkühr der Individuen, als durch die Regierung des Stats bestimt würden; und hieraus folgerte er, daß sich die Obrigkeit überhaupt nicht darum bekümmern dürfe. Was zuvörderst die Erziehung betrifft, so sind mehrere der Meynung gewesen, daß die bürgerliche Freyheit und Sicherheit sich vornehmlich darauf gründe, daß die Kinder von den frühsten Jahren angewöhnt werden, in ihren Gesinnungen und Handlungen den öffentlichen Gesetzen zu entsprechen. Dieses könne aber wiederum am besten durch einen öffentlichen Codex der Erziehung, oder eine öffentliche durch Gesetze bestimte Erziehung überhaupt bewirkt werden. Man beruft sich dabey auf die Exempel in den griechischen Freystaten Athen, Sparta u. a. Eben wegen des Mangels einer Erziehung, die durch Gesetze bestimt wird, sind auch die Maximen und Handlungsweisen der Bürger unter den neuern Nationen mit ihrer Statsverfassung zu ihrem größten Nachtheile so oft im Widerstreite. Daß nun ein Gesetzbuch für die Erziehung zur Erhaltung einer bestimten Statsverfassung beytragen, und Empörungen der Bürger gegen dieselbe vorbauen

bauen könne; ist P. nicht in Abrede; aber er meynt, daß es dem Zwecke der Erziehung überhaupt nachtheilig seyn werde, wenn der Stat sich in dieselbe mischt. Dieser Zweck ist nicht zunächst die Sicherheit des Stats, sondern die Bildung weiser und tugendhafter Bürger, von welcher die Sicherheit des Stats, so weit er selbst eine zweckmäßige Einrichtung hat, eine natürliche Folge ist; denn ist die Statsverfassung gut, so werden solche Bürger die beste Schutzwehr desselben seyn; ist sie schlecht, so werden sie am kräftigsten und am redlichsten dazu mitwirken, daß sie verbessert werde. Erziehung ist eine Kunst, und es komt darauf an, wie bey jeder andern Kunst das beste Kunstwerk, so auch hier die besten Menschen zu erziehen. Bisher aber ist die Erziehungskunst als solche noch nicht so weit gediehen, daß ein Gesetzbuch für dieselbe existirte oder auch nur zu hoffen stände, welches in einem großen State zur Grundlage für die öffentliche Erziehung dienen könte, und das den Unterthanen keine Abweichung von seinen Vorschriften gestattete. Wollte man demnach ein solches Gesetzbuch durch die Autorität des Stales einführen, so würde man das weitere Fortschreiten der Erziehungskunst zu ihrer größern Vollkommenheit unterbrechen und ganz unmöglich machen. Man nehme an, daß Alfred, der Stifter der Universität zu Oxford, ein

Gesetzbuch für die öffentliche Erziehung eingeführt hätte, und daß dieses seitdem bis auf die itzigen Zeiten gültig geblieben wäre; wie sehr würde dadurch das englische Volk in aller Hinsicht in seiner Vervollkomnung gehindert worden seyn? Was aber von der Zeitepoche Alfred's gilt, das gilt von der unsrigen nicht minder im Verhältniße zu der Zukunft. Eine Methode der Erziehung mag für ein gegenwärtiges Zeitalter noch so vortrefflich seyn, sie kann für ein folgendes höchst verderblich werden. Nur eine ungebundene Freyheit in der Art, wie die Künste cultivirt werden, die sich selbst auf den Eigensinn der Künstler erstreckt, kann das Gedeihen der Künste selbst befördern. Anstatt also es auf ein fixirtes und einförmiges Erziehungssystem anzulegen, wobey Menschen immer dieselben bleiben, ist es unstreitig besser, alles zuzulassen, wodurch die Erziehungsart mannichfaltiger werden kann. Der verschiedene Charakter der Individuen der Englischen Nation ist gewiß dem einförmigen Charakter der alten Spartaner weit vorzuziehen. Ausserdem würde aber auch ein Gesetzbuch für die Erziehung dem Endzwecke der bürgerlichen Gesellschaft selbst zuwider laufen. Dieser ist die Glückseligkeit der Mitglieder derselben, der vollkomne und ungestörte Genuß unserer wichtigsten natürlichen Rechte, um deßen willen wir andere minder wichtige Rechte aufopfern.

Es kann indeßen für jenen Endzweck zu viel aufgeopfert werden, so daß, was die Bürger gewinnen, nicht mehr mit ihren Aufopferungen in einem angemessenen Verhältniße steht. Von allen Quellen der Glückseligkeit und des Genußes im menschlichen Leben sind die häuslichen Verhältniße die dauerndsten und reichhaltigsten. Selbst die freundschaftlichen Verbindungen, die ohnehin so leicht durch Interesse, Ehrgeiz, getrennt werden können, sind unbedeutend in Vergleichung mit der Verbindung zwischen Eltern und Kindern, die durch kein egoistisches Interesse getrennt werden kann. Was kann nun beunruhigender für einen Menschen seyn, als daß die Wahl seiner Gattin oder der Erziehungsart seiner Kinder unter der Aufsicht und Leitung solcher Personen stehn soll, die keine besondere Kentniß von ihm oder Neigung für ihn haben, und deren Ansichten und Maximen von den seinigen ganz verschieden sind? Welch' eine Hoffnung von Glückseeligkeit mit Weib und Kindern kann dem Bürger diese politische Einrichtung gewähren? Freylich kann es Verfassungen geben oder gegeben haben, wie z. B. die spartanische, welche den Bürgern dergleichen Opfer der Privatglückseligkeit nothwendig machten; aber es ist gerade ein Beweis von der Schlechtigkeit solcher Verfassungen, wenn sie Opfer der Art foderten, und es würde besser gewesen seyn, wenn sie zu

Grunde gegangen wären. Noch ungleich wichtiger als die Freyheit der Bürger, ihre Kinder zu erziehen, wie sie wollen, ist die Religionsfreyheit. Die Erfahrung lehrt, daß diejenigen bürgerlichen Gesellschaften immer die glücklichsten gewesen sind, wo sich die Regierung am wenigsten in die Religionsangelegenheiten der Bürger mischte, und dafür sich mehr um das eigentlich bürgerliche Interesse der Unterthanen bekümmerte. Nur in sehr seltenen Fällen, meynt P., können aus Religionsstreitigkeiten so große Uebel für den Stat erwachsen, daß die Obrigkeit sich gedrungen fühlen kann, ihre Autorität zu interponiren; anstatt daß zahlloses Unglück für die Staten daraus hervorgegangen, daß die Obrigkeiten zur Unzeit und ohne Noth auf die Religion und ihre Uebung Zwang anwandten. Zwischen der Religion und der bürgerlichen Verfassung und Verwaltung eines Stats ist allerdings ein sehr natürlicher Zusammenhang. Aber dieser Zusammenhang besteht nur darin, daß eine Religion nicht darauf abziele, Redlichkeit und Rechtlichkeit zu untergraben. Der Stat kann von den Religionen nichts mehr verlangen, als daß, so verschieden auch ihre Theorie seyn mag, die moralischen Vorschriften durch sie verstärkt werden; denn, wenn dies der Fall ist, so läßt sich erwarten, daß die gleiche Duldung aller Reigionen von Seiten der Obrigkeit einen

Wett-

Wetteifer unter ihren Anhängern erwecken werde, welche Religionsverwandte jene Duldung am meisten verdienen. Jede andere Verbindung zwischen Kirche und Stat ist lediglich eine Verbindung weltlichgesinnter Menschen für ihr zeitliches Interesse. Wenn auch Religionsschwärmer dann und wann verbrecherische Ausschweifungen begehn, wozu sie durch abergläubisch religiöse Triebfedern vermocht wurden, so mag der Stat diese Verbrechen als Uebertretungen der bürgerlichen Gesetze bestrafen; über den Mörder z. B. als Mörder die Todesstrafe verhängen, ohne auf die religiösen Triebfedern, welche die Religionsschwärmer zu ihren Verbrechen hatten, Rücksicht zu nehmen. Bey dem ersten Ursprunge der bürgerlichen Gesellschaft mag eine kirchliche Autorität nothwendig gewesen seyn; sie mag auch, so lange die Statseinrichtung noch unvollkommen ist, in einem gewißen Grade fortdauern müssen. Wenn ich daher gefragt würde, sagt P., ob ich eine unmittelbare Auflösung aller kirchlichen Verfassungen in Europa billigte, so würde ich antworten: Nein; es dürfte diese in manchen Ländern ein zu gewagtes und gefährliches Experiment seyn. Aber man könte Versuche machen mit Aenderungen, mit bessern kirchlichen Einrichtungen in einzelnen Stücken, als die gegenwärtigen sind, ohne daß man deßhalb nöthig hätte, sie ganz aufzuheben. Insbe-

besondre aber giebt P. vier Stücke an, in Ansehung deren er glaubt, daß die gegenwärtigen Kirchenverfassungen fehlerhaft seyen, und nothwendig einer Aenderung bedürften: 1) Alle die Glaubensartikel, die von den Candidaten zu geistlichen Würden beschworen werden müssen, müssen künftig dem subjectiven Glauben überlassen bleiben. P. wendet dies hauptsächlich auf die Formulare der englischen Kirche an; es ließe sich aber auch eben so gut auf die symbolischen Bücher in Deutschland anwenden; 2) Man mache den Unterhalt der Geistlichen mehr gleich in Verhältniß zu den Amtsgeschäfften, die ein jeder hat, und schätze diese Geschäffte nicht über ihren wahren Werth. Man sehe auf den wirklich zu leistenden Dienst und die Kosten einer liberalen Erziehung, die dabey vorausgesetzt wird; 3) Man beschränke die Geistlichkeit bloß auf ihre kirchlichen Pflichten, und entferne sie gänzlich von bürgerlichen Statsämtern. Der Sitz der Geistlichen im Cabinet ist gefährlich; es ist noch ein Ueberrest der papistischen Usurpationen der zeitlichen Rechte der weltlichen Regenten Europas; 4) Man bringe die Maxime der Toleranz in Religionssachen zur völligsten Ausführung; und laße also jeden Menschen das Bürgerrecht genießen, er mag sich zu einer gewißen Religion bekennen oder nicht. So groß die Toleranz in England ist, bemerkt P., so ist sie doch noch

weit

weit von ihrer Vollkommenheit entfernt. Man erkennt den Dissenter in diesen Vorschlägen, so vernünftig und billig sie auch an sich selbst sind. Zum Schluße macht Priestley noch einige Bemerkungen darüber, daß der Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaften zu einer größern Vollkommenheit durch Beschränkung der bürgerlichen und religiösen Freyheit gehindert werde. Für die hergebrachten kirchlichen Einrichtungen wird gewöhnlich das Argument angeführt, daß da sie mit den verschiedenen Formen der bürgerlichen Verfassung innig verwebt seyen, man jene nicht ändern oder ganz aufheben könne, ohne diese in Gefahr zu setzen. P. giebt zu, daß an diesem Argumente etwas Wahres sey; allein er hält mit Recht dadurch nicht für erwiesen, daß beyde, sowohl die kirchlichen als bürgerlichen Formen im State, unabänderlich seyn müßten. Solche Neuerungen, von denen für die Ruhe des Stats etwas zu fürchten ist, sind bloß diejenigen, die entweder an sich selbst nicht Verbesserungen, sondern Verschlimmerungen sind, und von dem edelsten Theile des Volks als solche erkannt werden; oder die man durch gewaltsame und empörende Maaßregeln einzuführen strebt. Allein die Statsverfassungen können wie die Kirchenverfassungen mit Hülfe weiser und wahrhaft patriotischer Männer sich nach und nach selbst verbessern, und dergleichen Verbes-

besserungen ist ein Vorurtheil hinderlich, das hartnäckig an der Beybehaltung des Alten hängt. Die Statsverfassung muß wie die Kirchenverfassung sich nach den Umständen und dem Geiste des Zeitalters richten. Wären sie auch für einen gegenwärtigen Zeitpunct die vortrefflichsten in ihrer Art; sie konten für einen künftigen die verderblichsten seyn. Während die benachbarten Staten Sparta's einer vollendetern Humanität mit raschen Schritten entgegen giengen, verdankte diese Republik es ihrer Constitution, daß sie in der alten Barbarey blieb, und während eines Zeitraumes von fast tausend Jahren, da Künste und Wissenschaften in dem übrigen Griechenland ihre blühendste Periode hatten, auch nicht Einen merkwürdigen Dichter, Redner, Geschichtschreiber oder Künstler hervorbrachte. In der Constitution der Natur (dem Muster aller Constitutionen) finden alle mögliche Uebel auf eine oder andere Weise die ihnen angemessenen Hülfsmittel; sie heilt am wirksamsten z. B. die Krankheiten des menschlichen Körpers, indem sie die schädlichen Materien auf natürlichen Auswegen entfernt; aber wenn man sich der Heilung der Natur widersetzt, ist eine Zerstörung der ganzen Organisation davon die Folge. Wenn also auch im State Regierungskunst, Religion, Erziehung, und Alles was für die Gesellschaft einen Werth hat, zur grö-

ßern

ßern Vollkommenheit fortschreitet; ist es nicht vielmehr Thorheit, das Alte gewaltsam zu erhalten, bis eine Abänderung desselben von der Nothwendigkeit erzwungen wird? Es scheint die Absicht der Vorsehung zu seyn, daß das Menschengeschlecht durch Erfahrung sich selbst aufklären und vervollkomnen soll; aber wir verlieren die Frucht des Unterrichts, welchen uns die Erfahrung giebt, wenn wir eine Unabänderlichkeit von bürgerlichen Verfassungen oder Theilen derselben festsetzen. Das größte Uebel ist hier immer, daß die größere Aufklärung in politischen und kirchlichen Angelegenheiten nur der Antheil weniger Köpfe, nicht der Majorität des Volks ist, und dies erschwert auch in der That alle Verbesserung, und macht sie gefährlich oder zum mindesten bedenklich. Priestley macht von seinen Grundsätzen besondre Anwendung auf die Brittische Statsverfassung, die englische herschende Kirche, und die verschiedenen Religionssekten neben derselben.

S. An Essay on the first principles of Government and on the nature of political, civil, and religious liberty. By *Joseph Priestley*. London 1768. Auf die übrigen politischen Schriften dieses Philosophen, so wenig wie auf seine Schriften im Erziehungsfache, seine theologischen Werke und Streitschriften

kan ich mich hier nicht einlassen. Ein Verzeichniß derselben bis zum J. 1779 findet sich hinter seiner ersten Letter to *Palmer*. Vgl. die Literatur zu diesem Abschn.

§. 2055.

Ich habe schon in der Erörterung der Philosophie des David Hume des Moralsystems ausführlich erwähnt, das auf einem besondern moralischen Sinne gegründet ist. Inzwischen war weder Hume noch Hutcheson der erste Urheber dieses Princips, ob sie es gleich weiter verfolgten und systematisch ausbildeten; sondern dieser war vielmehr der Graf Anton von Shaftesbury. In seinen Characksterislicks findet sich auch eine Untersuchung über Tugend und Verdienst, die als der Keim jenes Moralsystems zu betrachten ist, welchen man in der Folge sorgfältiger gepflegt hat. Nach S. werden alle Handlungen eines lebendigen Wesens durch Affectionen oder Passionen bestimt, und zwar so, daß die stärkeren immer die schwächeren überwiegen. Diejenigen Affecten, welche am meisten auf die Thätigkeit eines lebenden Wesens Einfluß haben, sind entweder a) natürliche Affectionen (natural affections),

tions), welche auf Beförderung des Gemeinwohls (the good of the Publick) abzielen; oder es sind b) selbstische Affectionen (self-affections), die das Wohl des Individuums selbst (the good of the private) angehen; oder es sind c) Affectionen, die jenen beyden Classen entgegenwirken, und daher mit Recht unnatürliche Affectionen (unnatural affections) genannt werden können. Danach nun die erstern Gattungen der Affectionen oder die letztere die Handlungen Jemandes bestimmen, kann er tugendhaft oder lasterhaft, gut oder böse, genannt werden. Es ist aber zu bemerken, daß auch die beyden ersten Arten der Affectionen, wenn sie zu schwach, oder zu stark sind, fehlerhaft seyn können, weil in beyden Fällen der Endzweck der Natur verfehlt wird; im erstern Falle durch den Mangel an der erfoderlichen Thätigkeit; im andern durch das Uebermaaß einer besondern Affection, wodurch den übrigen der nöthige Einfluß entzogen wird. Die Moralität erfodert also eine Oekonomie der Affectionen, so daß sie für den Endzweck der menschlichen Natur in die gehörige Harmonie mit einander kommen. Shaftesbury folgert hieraus: 1) Wer die natürlichen wohlwollenden und edlen Neigungen für das Interesse des Publicum's besitzt, und zwar in der gehörigen Stärke, so daß die selbstischen Neigungen untergeordnet sind, der be-

 sitzt

sitzt das vornehmste Mittel der Selbstzufriedenheit; wem sie hingegen fehlen, der ist gewiß elend und bösartig. 2) Wer die selbstischen Neigungen in einem zu hohen Grade hat, so daß die natürlichen diesen untergeordnet sind, der ist auch elend und bösartig. 3) Wer unnatürliche Neigungen hat, die weder auf das gemeine, noch auf das Privatwohl gerichtet sind, vielmehr auf die Zerstörung beyder, der ist elend im höchsten Grade. 4) Lasterhaft seyn heißt also überhaupt elend und unglücklich seyn. Irgend einer bösen oder unmoralischen Neigung nachgeben, ist eine Verletzung des Interesse's der menschlichen Natur, hat gewöhnlich größere Verletzungen zur Folge, und führt am Ende zu den abscheulichsten Greuelthaten. Auf der andern Seite Alles, was die Tugend befördert, oder die richtige Neigung bestärkt, ist eine Erweiterung des menschlichen Interesse's, und führt zu der höchsten Glückseligkeit und dem frohsten Selbstgenuße. Auch die übrigen Aufsätze Shaftesbury's, aus denen seine Charakteristiken bestehn, voll philosophischen Geistes, Witzes, und Laune, sind höchst schätzbare Ueberreste eines der liebenswürdigsten Schriftsteller, die je gelebt haben.

§. 2056.

§. 2056.

Aus einem originalen Gesichtspuncte betrachtete die Moralität und das Verhältniß derselben zur Glückseligkeit der Menschen, besonders großer Staten, Mandeville, und erregte dadurch zunächst in England großes Aufsehn. Er war auch Gegner von Shaftesbury. Im J. 1706 ließ er ein kleines Gedicht unter dem Titel: The grumbling Hive; or knaves turn'd honest, drucken, das er hernach mit weitläufigen Anmerkungen auch zur weitern Erklärung und Rechtfertigung, und einem zweyten Theile, unter dem Titel: The Fable of the bees, or private vices, publick benefits, wieder herausgab, und das seitdem öfter abgedruckt ist. Es enthält einen Versuch, einmal die gute Seite der Immoralität zu zeigen, und ihren eben so wohlthätigen als nothwendigen Einfluß auf die Blüthe, Größe und Macht einer Nation, die hier unter der Allegorie eines Bienenstocks vorgestellt wird. Zugleich aber drückt sich darin eine kräftige und bittere Satire auf die Gebrechen der englischen Constitution in der Art ihrer Verwaltung, und auf einzelne Thorheiten und Laster aus, die in der englischen Nation herschten, wiewohl diese dabey im Ganzen sich in Ansehung ihrer Cultur, Industrie, ihres Wohlstandes und Ruhmes vor allen andern Nationen auszeich-

 ne,

ne. Was den Menschen zur bürgerlichen Gesellschaft fähig macht, ist gar nicht sein Trieb nach Geselligkeit, Gutmüthigkeit, Mitleiden, und andere Grazien einer schönen Aussenseite; sondern umgekehrt seine schlechtesten und gehässigsten Eigenschaften sind die nothwendigsten Erfoderniße, wodurch er zu einem glücklichen und blühenden State beytragen kann. Das Urtheil, was über Montaigne gefällt ist: er sey sehr erfahren in den Fehlern, aber sehr unbekant mit den Vortrefflichkeiten der menschlichen Natur gewesen, wollte Mandeville auf sich angewandt wissen; nur mit dem Unterschiede, daß er die beste Statsmaschine aus den verächtlichsten Bestandtheilen zusammengesetzt glaubte. Es ist unmöglich, die Annehmlichkeiten des Lebens zu genießen, welche der Aufenthalt unter einer fleißigen, reichen und mächtigen Nation gewährt, und zugleich der Tugend und Unschuld eines goldnen Zeitalters sich zu freuen. Wer also auf jene nicht Verzicht thun will, muß nicht über die Laster und Thorheiten schreyen, die vom Anbeginne der Geschichte an mit reichen und mächtigen Staten verbunden waren. Dagegen protestirt Mandeville feyerlich, als wolle er durch sein Buch die Moralität der Individuen untergraben, und ihnen dagegen die Immoralität empfehlen. Sein Satz nur sey: Daß Thorheiten und Laster zum Flore großer

Sta-

Staten eben so wesentlich nothwendig seyen, als die Tugenden, und daß dieser Flor ohne jene gar nicht existiren könne. In einer so großen und volkreichen Handelsstadt, wie London, ist es nicht anders möglich, als daß die Straßen schmutzig und schlecht sind oder werden; erst müßte london ärmer an Menschen werden, an Industrie und Handel verlieren, ehe reinlichere Straßen möglich sind; daraus folgt gleichwohl nicht, daß auch die Straßenreinigungsanstalten überflüßig seyen, oder gar abgeschafft werden müßten. Daß inzwischen Mandeville eine sehr unwürdige Idee von der Natur der Moralität und ihrem Ursprunge hatte, erhellt aus den Anmerkungen, die er der Fable of the Bees beyfügte, die übrigens in Beziehung auf Menschenkentniß sehr lehrreich sind, und einen scharfsichtigen Beobachter verrathen, besonders aber aus seiner Enquiry into the origin of moral virtue. Er betrachtet hier den Menschen im Naturstande lediglich als ein aus mancherley Neigungen zusammengesetztes Wesen, der so handelt, wie ihn die eine oder die andere in ihm herschend gewordene Neigung determinirt. Er erklärt ihn zugleich für in hohem Grade selbstisch, ungesellig, und der, bey seinem Verstande, durchaus nicht bloß durch Stärke unterjocht nnd zahm gemacht werden könne, sondern deßen Beherschung auch künstlicher Mittel bedürfe.

Eines dieser künstlichen Mittel, worauf alle Gesetzgeber und weise Regenten hinarbeiteten, war, die Menschen zu überreden, daß es besser sey, seine Neigungen zu besiegen, als ihnen nachzuhangen, und besser, für das Interesse des Publicum's, als für sein eigenes Privatinteresse zu arbeiten. Um diese Ueberredung zu bewirken und kräftig zu machen, erhoben sie die Vortrefflichkeit der menschlichen Natur vor der thierischen, entwickelten die Begriffe von Ehre und Schande, stellten diese als das größte Uebel, jene als das höchste Gut dar, wonach Sterbliche streben könten, und zeigten nun, wie herabwürdigend es für solche erhabene Geschöpfe, als die Menschen, sey, den Begierden zu folgen, welche sie mit den Thieren gemein hätten, und ihre edlere Natur, die sie vor allen sichtbaren Dingen auszeichne, zu vergessen. Sie gaben zu, daß die natürlichen Triebe sehr dringend wären; daß es schwer sey, ihnen zu widerstehen, und noch mehr sie völlig zu unterdrücken; aber gerade dies brauchten sie als ein Argument mehr, die Eitelkeit der Menschen zu gewinnen, indem sie vorstellten, wie rühmlich es sey, einen solchen Kampf zu bestehen, und wie verächtlich, ihn nicht zu versuchen. Um den Wetteifer der Menschen für die Absicht des Stats noch mehr zu befördern, theilten die Gesetzgeber sie in zwey Classen: Pöbel, der nur am Sinnengenuße hängt,

der

der Selbstverleugnung ganz unfähig ist, vom gemeinen Wohle gar keinen Begriff hat, und sich durch nichts, als durch die menschliche Gestalt von den Thieren unterscheidet; und edlere Menschen, die frey von schmutziger Selbstsucht die Vervollkommnung des Geistes für ihren schönsten Erwerb halten; alles, was ihnen mit den Thieren gemeinsam ist, verachten; die heftigsten Neigungen mit Hülfe der Vernunft bekämpfen; also mit sich selbst beständig im Kriege leben, um den Frieden Anderer, d. i. die öffentliche Wohlfarth zu bewirken, der sie die eigene nachsetzen. Diese leztere gaben denn die Stifter der Gesezverfassungen für die wahren Repräsentanten ihrer erhabenen Gattung aus. Eigentlich also war Eitelkeit die Triebfeder, welche zur Moralität der Menschen (Beförderung des Gemeinwohls) in Bewegung gesetzt wurde. Man wird daher finden, daß die tugendhaftesten Menschen die raffinirteste Eitelkeit haben; so wie überhaupt keine tugendhafte Handlung ist, an welcher nicht die Eitelkeit Antheil hätte. Sollte Jemand übrigens, erklärt M., diese Ideen über die Natur und den Ursprung der Tugend dem Christenthume nachtheilig finden; so darf er nur bedenken, daß es gerade ein Beweis von der unergründlichen Tiefe der göttlichen Weisheit ist, daß der Mensch, welchen die Vorsehung zum gesellschaftlichen Leben bestimte, nicht nur

 durch

durch seine eigenen Schwächen und Unvollkommenheiten zur zeitlichen Glückseligkeit geführt wird; sondern auch durch eine nothwendige Wirkung der Natur etwas von jener Erkentniß ahndet, die ihm zu seiner ewigen Wohlfahrth durch die wahre Religion geoffenbart wird. Mit dieser Erklärung scheint M. es aber schwerlich im Ernste gemeynt zu haben.

Nach Mandeville reducirt sich also die Moral für das Individuum auf eine eigennützige Klugheitslehre, die Neigungen so mit einander verträglich zu machen, daß der Genuß der möglich größten Summe sinnlicher Glückseligkeit dabey möglich wird. Die gewöhnlichen Begriffe hingegen vom Moralisch Guten und Bösen, von moralischer Ehre und Schande, sind künstliche Früchte der Erziehung durch Gesetze, die für die Erhaltung und das Wohl der Staten nothwendig war. Dieses System verdient gar keine Kritik; denn es hebt eigentlich alle Moralität und alle moralische Würde des Menschen auf, die doch in der vernünftigen Natur des Menschen ihre unverkennbaren Gründe haben. Man kann auch Mandeville fragen: wie die weisen Gesetzgeber der Menschheit auf die Idee der Moralität und der auf sie beruhenden Vortrefflichkeit der menschlichen Natur gerathen seyn sollten; und wie die Tugend von jeher der Gegenstand der Achtung der Menschheit, auch der entschiedensten Bösewichter, geworden seyn könte; wenn nicht das Princip dazu in der Vernunft lag?

laß? In seinem Satze: Private vices, public benefits, liegt so viel Wahres, daß auch die eigennützigen Triebe der Menschen, weil einer immer des Andern bedarf, für das gemeine Beste wohlthätig werden; daß die Laster einzelner Menschen manche Tugenden und noch mehr sinnliche Annehmlichkeiten des Lebens veranlassen, die ohne sie nicht statt haben würden; daß bey der moralischen Verderbniß der Nationen eine Menge Menschen dadurch ihren Unterhalt finden, daß sie derselben entgegen arbeiten, oder den Folgen derselben abhelfen, die brodlos seyn würden, wenn alle Menschen tugendhaft wären, z. B. Soldaten, Aerzte, Juristen, viele Handwerker. Keineswegs aber fließt hieraus, was M. behauptete: „Daß weder die wohlwollenden Neigungen, die dem Menschen natürlich sind, noch die wirklichen Tugenden, die er sich durch Vernunft und Selbstverleugnung zu erwerben vermag, die bürgerliche Gesellschaft begründen; sondern daß nur dasjenige, was wir Uebel in der Welt nennen, sowohl das moralische als das physische, das große Princip der Geselligkeit, die feste Grundlage, die Seele alles Handels und aller Gewerbe ohne Ausnahme sey; daß man hierin den wahren Ursprung aller Künste und Wissenschaften zu suchen habe; und daß sobald das Uebel aufhört, die bürgerliche Gesellschaft ihrer Annehmlichkeiten beraubt, wo nicht ganz aufgelöst werden werde". (S. The Fable of the Bees; ed. 6 London, 1732 p. 465). Die Uebertreibung

des Vf. ist hier zu enorm, als daß sie nicht Jedem gleich einleuchten sollte. Gerade darin besteht die Vortrefflichkeit der Legalität und Moralität, daß durch sie allein eine Gesellschaft von Menschen, welche für einen gemeinschaftlichen Zweck vereinigt ist, sich erhalten kann. Wenn die Laster der Einzelnen der Wohlfarth des Ganzen beförderlich werden sollen, so setzen sie die Existenz der Gesellschaft und der Wohlfarth des Ganzen schon voraus; diese letztere wird durch jene gemindert und zerrüttet; und sie muß in der Moralität eine starke Stütze haben, wenn sie nicht ganz dadurch zerstört werden soll. Die lasterhaften Begierden können allerdings die Industrie insoweit begünstigen, als diese veranlaßt wird, die Gegenstände zur Befriedigung derselben herbeyzuschaffen, oder auch ihren Wirkungen und Folgen entgegenzuarbeiten. Gäbe es keine lasterhaften Begierden im State, so würde ein großer Theil von Objecten des Handelsverkehrs wegfallen; Fabriken, Manufacturen, Handwerke, Künste verlören dabey zunächst an Beschäfftigung und Unterhalt; man hätte weniger Aerzte, gar keine Krieger und keine Juristen nöthig; und dies würde freylich zunächst in den Staten, wie sie gegenwärtig sind, eine sehr große Unordnung verursachen. Allein man nehme einen Stat an, der ursprünglich aus unverdorbenen Menschen bestände, und deßen Bürger stets nach Recht und Pflicht zu handeln sich bestrebten, — ein Fall, der allerdings nach der Beschaffenheit der menschli-

chen Natur ein Ideal ist, das nie in der Wirklichkeit realisirt werden kann, der aber doch zur richtigen Beurtheilung des Werthes von Tugend und Laster für die menschliche Gesellschaft angenommen werden darf und muß — so wird dieser Stat sehr gut bestehen und sich allen Seegnungen der Tugend, des Friedens und der Industrie überlassen können. Was hierin von einzelnen Menschen, Familien, und kleinen Communen gilt, das gilt auch von großen Staten. Das physische Uebel, welches Mandeville auch als public benefit gar sehr in Anschlag bringt, gehört hierher nicht; denn hier ist die Frage: ob ein Stat ohne Laster bestehen und blühen könne, oder nicht? Man denke sich dagegen einen Stat, der aus lauter Gaunern, Spielern, Wohllüstlingen, Verschwendern u. s. w. zusammengesetzt ist, und frage die Erfahrung: ob dieser nicht sich über kurz oder lang selbst aufreiben müsse? Das Gute erhält, das Böse zerstört. Das ist ein schlechter Vortheil, welchen schlechte Menschen dem State bringen, daß sie die Existenz von Bürgern herbeyführen oder nothwendig machen, die sich von der Schlechtigkeit jener nähren, oder damit ihr Brodt verdienen, daß sie die guten Bürger vor dieser verwahren und schützen. Auch gesteht M. selbst ein, daß er lieber in einer Gesellschaft rechtlicher und guter Menschen leben möchte, als lasterhafter und verderbter: ein Geständniß, wodurch er sein System geradehin widerlegt.

§. 2057.

§. 2057.

Die Philosophie, vorzüglich die praktische, wurde damals in England von mehrern Geist- und geschmackvollen Schriftstellern auch für das große Publicum bearbeitet. Shaftesbury und auch Mandeville können zu dieser Classe von Schriftstellern gezählt werden. Ausserdem aber gehören noch hierher der Lord Chesterfield, Addison, Richard Steele, selbst der unsterbliche Lehrdichter Pope, und der Lord Bolingbroke. Sie entwarfen freylich keine wissenschaftliche Systeme der Philosophie, aber sie haben doch von manchen Gegenständen derselben, hauptsächlich was Lebensweisheit, Moral, und Theorie des Geschmacks betrifft, originale Ansichten in ihren Werken dargelegt. Was diesen ausserdem einen eigenthümlichen hohen Reiz verleiht, ist die schöne Darstellung, die Mannichfaltigkeit interessanter Formen und Einkleiduugen, die sie ihren Ideen gaben, und die Eleganz und Correctheit der Schreibart, in der sie noch gegenwärtig bey den Engländern für Muster gelten. Der erste ist der Verfasser der Briefe an seinen Sohn, während derselbe sich im Auslande aufhielt, um seine moralische, literarische, und politische Bildung zu vollenden. Diese Briefe sind in hohem Grade lehrreich; sie enthalten Rathschläge in Beziehung auf die Studien, die für einen künf-

künftigen Stats- und Geschäfftsmann erfoderlich sind, Regeln der Klugheit, Ermahnungen und Anweisungen zur Tugend, zur Gewandtheit und Feinheit im gesellschaftlichen Umgange; und können daher auch noch itzt als ein pädagogisches Lehrbuch sowohl von Erziehern als Zöglingen die sich mit Chesterfield und deßen Sohne in einem ähnlichen Verhältniße befinden, gebraucht werden. Der Erfolg entsprach freylich den Bemühungen und Erwartungen des Lord Chesterfield gar nicht; sein Sohn, der ein Muster vollkomner Bildung werden sollte, erschien bey seiner Rückkunft in's Vaterland als ein steifer abgeschmackter Pedant; inzwischen scheint bey ihm die Natur sich der Bildung durch Kunst versagt zu haben, und wahrscheinlich wurden die meisten Rathschläge des Vaters nicht befolgt. Der Werth der Regeln kann dadurch nichts verlieren, daß ihre Anwendung in einem bestimten Falle durch Schuld des Subjects und der Umstände ihn nicht bestätigte. Addison und Steele hatten den meisten Antheil an dem Spectator, einer vortrefflichen Wochenschrift, in der Verstand und Witz, Ernst und Laune, auf die praktischlehrreichste und interessanteste Art mit einander verbunden sind. Selbst abgerechnet, was in dieser Wochenschrift bloß local und temporell ist, und sich auf den damaligen Zustand des Geschmacks

z. B. in Ansehung der dramatischen Kunst, auf die herrschenden Thorheiten und Laster, die englischen Sitten, Moden und Gebräuche der Zeit bezieht, gewährt sie auch in unsern Tagen eine für Geist und Herz gleich anziehende, unterhaltende und fruchtbare Lectüre. Sie fand auch bey ihrer Erscheinung und nachher einen so ausserordentlichen Beyfall, daß nicht nur mehr Auflagen davon gemacht werden mußten, sondern daß sie auch eine Stelle unter den classischen Werken der englischen Nation erhielt. Die Nachfolgerinnen, welche sie veranlaßte, wie der Guardian, Rambler, Tatler, haben ihren Werth nicht erreicht; so viele schätzbare Aufsätze im Einzelnen darin vorkommen. Pope's Lehrgedichte sind Resultate der tiefsten Welt und Menschenkentniß, und manche einzelne Zeilen können die fruchtbarsten Texte zu philosophischen Abhandlungen abgeben, wie sie denn auch häufig von den spätern Schriftstellern als Motto's für philosophische Untersuchungen gebraucht sind. Die Frage: ob Pope ein Metaphysiker war, ist so ungereimt und lächerlich nicht, wie einst Lessing und Mendelssohn sie fanden, sobald man nur Pope'n nicht bloß als Dichter betrachtet. Ohne metaphysische Studien hätte Pope mehrere seiner Lehrgedichte gar nicht verfertigen können. So wie Pope mehr Dichter als Philosoph war, so war Henry St. John Lord Viscount

Bo-

Bolingbroke mehr philosophischer Historiker und Politiker, als Metaphysiker, wiewohl er doch auch in seinen Schriften das Gebiet der Metaphysik nicht ganz unangebaut gelassen hat. Die meisten Aufsätze, die in der nach seinem Tode erschienenen großen Ausgabe seiner Werke gesammelt sind, enthalten politische Reflexionen in nächster Beziehung auf die Angelegenheiten seines Vaterlandes; eine Abhandlung betrifft das Studium und den Nutzen der Geschichte; auch hat er Proben historischer Kunstwerke geliefert nach dem Ideale, welches er selbst davon entworfen hatte. Für die Philosophie sind am wichtigsten seine Essays. Der erste (Vol. III. p. 349) hat zum Gegenstande die Natur, den Umfang und die Gültigkeit der menschlichen Erkentniß. Er vertheidigt darin den Empirismus, als das der menschlichen Natur angemessenste philosophische System. Alle ältere Philosophen vom Plato bis auf Malebranche und Berkeley haben uns Poesie für Philosophie verkauft, und Träume der vernünftelnden Phantasie auf einander gehäuft. Sie haben über den menschlichen Geist a priori raisonnirt; sie haben behauptet, daß sie die Natur desselben kennten, und haben viel Witz und Beredsamkeit verschwendet, um alle Aeusserungen desselben aus ihren Hypothesen zu erklären. Nichts desto weniger ist die Natur des menschlichen Geistes so unbekant geblieben, wie sie immer

war,

war, und wir müssen auch an aller reellen Erkentniß desselben verzweifeln, wenn wir uns nicht mit derjenigen begnügen wollen, die sich a posteriori erwerben läßt. Der menschliche Geist ist eben so ein Object der Physik, wie es der menschliche Körper und jeder andere Körper ist. Jener ist eben so wohl ein Theil der menschlichen Natur, wie dieser, und beyde zusammen machen erst das menschliche Wesen aus. Laßt also uns damit begnügen, daß wir den menschlichen Geist, sein Wachsthum und seine Fortschritte von der Kindheit bis zur Reife beobachten! Laßt uns mit particularer Experimentalkentniß zufrieden seyn, und daraus gewiße allgemeine Sätze abstrahiren! Aber laßt uns nicht länger nach einer allgemeinen Erkentniß streben, die über die Sphäre unsers Verstandes hinaus geht; noch hoffen, durch den innern Sinn mehr von unserer intellectuellen Natur zu entdecken, als wir durch den äußern von der körperlichen Natur zu entdecken vermögen! Alles was wir von der einen und von der andern wissen können, besteht darin, daß wir diese und jene Sinne, diese und jene Fähigkeiten besitzen, und daß diese und jene Empfindungen bey diesen und jenen scheinbaren Veranlassungen in uns hervorgebracht werden. Man kann also den Lord Bolingbroke als einen Vertheidiger und Commentator Locke's ansehn. Auf den Empirismus, und die ana-

logische Schlußart gründet er auch den Beweis für das Daseyn Gottes. Es muß etwas von Ewigkeit her gewesen seyn, weil iezt etwas ist; das ewige Wesen muß eine Intelligenz seyn, weil iezt Intelligenzen vorhanden sind; denn kein vernünftiger Mensch wird behaupten, daß das Nichtseyn das Seyn und die Nichtintelligenz die Intelligenz hervorbringen könne. Ein solches Wesen muß ferner nothwendig existiren; die Dinge mögen nun von jeher existirt haben, wie sie gegenwärtig existiren, oder in der Zeit erschaffen seyn; weil es nicht mehr möglich ist, eine unendliche, als eine endliche Reihe von Wirkungen ohne Ursache zu begreifen. So, meynt Bolingbroke, läßt sich das Daseyn Gottes bündig demonstriren Wer diese Demonstration verwirft, der darf nur einen kurzen Schritt weiter thun, um auf den höchsten Gipfel der Absurdität zu gelangen. Zwischen der Leugnung des Daseyns Gottes, und der Leugnung des eigenen Daseyns, ist nur ein sehr kleiner Unterschied. Wenn wir eine intuitive Kentniß des leztern haben, so haben wir auch dieselbe intuitive Kentniß aller der Ideen, welche das leztere mit dem erstern in einer Demonstration a posteriori verbinden. — Der zweyte Versuch B's (Vol. IV.) enthält Betrachtungen über die Thorheit nnd Anmaaßung der Philosophen hauptsächlich bey Gegenständen der Metaphysik,

 oder,

oder, wie B. sie nennt, der ersten Philosophie; über das Entstehn und den Fortgang ihrer gerühmten Wissenschaft: über die Fortpflanzung des Irrthums und Aberglaubens, und über die partiellen Versuche, welche zur Verbesserung der Misbräuche der menschlichen Vernunft gemacht worden sind. Er zeigt, daß die Philosophen oft, nach Buchanan's Ausdrucke, gens ratione furens gewesen seyen, und scheuet sich nicht dieses Urtheil auf die größten Denker der ältern und neuern Zeit anzuwenden. Nur eine Stelle znr Probe: "Der Mensch im Irrenhause zu Paris, der sich für Gott den Vater hielt, war gewiß unklug; aber er raisonnirte doch völlig richtig, wenn er die Fremden versicherte, ein anderer, der sich für Gott den Sohn ausgab, sey ein Betrieger, weil er, der doch der Vater sey, ihn nicht kenne, und ihn auch nie im Himmel gesehen habe. So ist auch der Philosoph unklug, wenn er aus Uebereille, zum allgemeinen Principe zu gelangen, die Kentniß des Particularen vernachlässigt, und von wenigen klaren und deutlichen Begriffen durch einen kühnen Sprung sich zu den ersten Principien der Dinge erhebt, so richtig und consequent er übrigens raisonniren mag. Des Cartes war unklug, so oft er so verfuhr, und Niemand als Fontenelle konte hierin einen Beweis der Ueberlegenheit desselben über Newton finden, der das Gegentheil that.

Ide-

Ideen können klar und deutlich, und dennoch phantastisch seyn, oder bloß metaphysische Realität haben." — Der dritte Versuch liefert Betrachtungen über den Ursprung und die Ausbildung des Monotheismus, dieses ersten und großen Princips der Naturtheologie, oder der Metaphysik, wie B. sich ausdrückte. B. schärft vornehmlich den Satz ein, daß die Natur Gottes gar nicht erkant werden könne; daß sich nichts weiter einsehen lasse, als sein Daseyn und die Abhängigkeit der Welt von ihm; daß auch zwischen der menschlichen Vernunft und der göttlichen gar keine Analogie sey, weil Gott nach der wesentlichen Verschiedenheit seiner Natur von der menschlichen die Dinge ganz anders erkennen müsse, als wie der Mensch sie erkennt. — Der vierte Versuch betrifft die Gültigkeit der Autorität in Sachen der Religion. Das Resultat ist, daß der Mensch selbst forschen und prüfen solle, sobald er nicht durch die Beschaffenheit des Objects oder die Umstände genöthigt wird, sich auf die Autorität Anderer zu verlassen.

Eine vollständige Ausgabe von Bolingbroke's Werken ist erschienen nach seinem Tode unter dem Titel: The works of the late right honorable *Henry St. John* Viscount *Bolingbroke*; London 1754 in 8 Quartbänden, von denen die beyden letzten seine literarische und politische Correspondenz befassen.

§. 2058.

Wie die eben erwähnten Schriftsteller sich durch ihre geschmackvolle und populare Bearbeitung philosophischer Materien auszeichneten, so erwarb sich Francis Hutcheson ein Verdienst um die Philosophie und die Verbreitung des Studiums derselben in England durch die systematische Darstellung, hauptsächlich in ihrem praktischen Theile, nach der neuen Ansicht, welche er und seine Zeitgenossen davon gefaßt hatten. Er wurde gebohren im J. 1694. Sein Vater war Prediger bey einer Gemeinde von Dissenters im nordlichen Irland. Er studirte zu Glasgow classische Literatur, Philosophie und Theologie sechs Jahre hindurch, kehrte hierauf nach Irland wieder zurück, und lebte eine Zeitlang zu Dublin als Lehrer bey einem Privaterziehungsinstitute, in welcher Stelle er sich schon hohe Achtung und Liebe aller, die ihn kennen lernten, erwarb. Die erste Ausgabe seines Buchs: Inquiry into the ideas of beauty and virtue, erschien ohne seinen Namen, erregte aber ein für den Verfasser so günstiges Aufsehn, daß sein Namen nicht lange unbekant blieb. Er gerieth durch dasselbe in Bekantschaft und Verbindung mit mehrern der angesehensten Statsmänner und Gelehrten seines Vaterlandes. Bald darauf erschienen sein Essay on the passions, und ei-

einige andere einzelne Aufsätze. Im J. 1729 ward er als Professor der Philosophie auf der Universität zu Glasgow angestellt, und bald nachher erhielt er das besondere Lehramt der Moral, das seiner Neigung und seinen Lieblingsforschungen am angemessensten war. In dieser Lage schrieb er seine eigentlichen Lehrbücher, sowohl die lateinischen, die sich auch durch einen reinen und eleganten lateinischen Styl empfehlen, als sein größeres Hauptwerk in englischer Sprache über die Moral. Merkwürdig ist, daß er ausser den wöchentlichen Lehrstunden, die er gab, auch eine Sontagsvorlesung in einer Abendstunde über das Christenthum hielt, die am zahlreichsten besucht wurde. Mit seiner Gelehrsamkeit und seinen philosophischen Talenten verband er den liebenswürdigsten Charakter, und wurde daher so allgemein geschätzt, daß sein Nachfolger im Lehramte, der berühmte Adam Smith, es sich zu einer besondern Ehre rechnete, an die Stelle eines solchen Vorgängers gewählt zu seyn. Er starb im J. 1747. Sein Sohn gab erst nach seinem Tode das erwähnte größere Werk über die Moralphilosophie heraus.

S. die Vorrede vor dem System of moral philosophy des Hutcheson von William Leechman, Prof. der Theologie zu Glasgow, die Nachrichten von dem Leben, den Schriften und dem Charakter jenes enthält.

§. 2059.

Die theoretische Philosophie Hutcheson's läßt sich aus seiner Synopsis Metaphysicae, Ontologiam et Pneumatologiam complectens beurtheilen. Unter der Pneumatologie begriff er, was sonst gewöhnlich rationale Psychologie und Theologie heißt. Dagegen ist die Cosmologie ganz bey ihm vom Systeme der Metaphysik ausgeschlossen. Sein metaphysisches System ist überhaupt genommen ein Eklekticismus aus ältern und neuern Vorstellungsarten. Selbst der Einfluß der scholastischen Philosophie, die H. in frühern Jahren getrieben hatte, ist bemerkbar. Einige Sätze, in denen er von der gangbaren Philosophie abwich, will ich ausheben. **Erstlich**: Es giebt metaphysische Axiome. Dergleichen sind die allgemeinsten Sätze, die unveränderlich und durch sich selbst evident sind. Sie wurden von den ältern Philosophen angebohrne Grundsätze genannt, weil der Mensch sie von Natur einsieht, und zu ihrer Erkentniß gelangt. In dem Sinne, daß Axiome mit dem Entstehn der Seele ihr angebohren wurden, wie einige Neuere angenommen haben, giebt es keine angebohrne Grundsätze; denn alle jene Grundsätze werden erst durch Unterscheidung und Vergleichung mehrer einzelner Begriffe gebildet. **Zweytens**: Kein Princip der menschlichen

chen Erkentniß ist unter allen das Erste; denn sehr viel Axiome werden zugleich erkannt, so wie auch sehr viel minder allgemeine Sätze. Wegen eines Kriteriums der Wahrheit ist man ohne Noth in Verlegenheit gewesen. Es ist dies kein anderes, als die Vernunft selbst, das Vernunftgefühl der Ueberzeugung, oder, wie H. sich ausdrückt, menti congenita intelligendi vis. Drittens: Die Axiome heißen unveränderlich und ewig, weil der Mensch zu jeder Zeit, wenn er seine Reflexion auf sie richtet, sie als dieselben erkennt. Die Ursache dieser Unveränderlichkeit ist in dem göttlichen Urheber der Vernunft zu suchen, und sie kann daher selbst durch die Gottheit nicht aufgehoben werden. Es ist deßwegen auch nicht glaublich, daß Jemand sie im Ernste bezweifeln könte, wie H. gegen Des Cartes erinnert. Sogar der Satz: Ich denke, würde nicht zur Auffindung anderer Sätze gebraucht werden können, wenn Jemand die Axiome in der That bezweifelte; denn, wenn sie wirklich Axiome sind, so sind sie eben so gewiß, wie jener. Für die wahrsten metaphysischen Axiome, wenn von Dingen, nicht von Ideen, die Rede ist, erklärt H. folgende zwey: Jedes Ding ist; und: Bloß dem Dinge komt eine wahre Qualität, oder Affection, oder Handlung zu. Hieraus fließt; Alle abstracte affirmative Sätze in Beziehung auf Gegenstände

 sind

sind hypothetisch; denn sie setzen immer die Existenz des Gegenstandes voraus, ohne welche sie nicht wahr sind. Dagegen sind folgende Axiome nach H. unnütz: Etwas kann nicht zugleich seyn und nicht seyn; Jedes Ding ist entweder oder ist nicht; Das Ganze ist größer als sein Theil; Begriffe, die mit einem dritten übereinstimmen, stimmen unter sich selbst überein. Von diesen Axiomen läßt sich entweder gar kein Gebrauch machen, oder sie sind nicht allgemein genug. Wolf's Lehre von den Axiomen in deßen Ontologie scheint dem H. dunkel zu seyn. Viertens: Die Wahrheit ist entweder eine logische, oder moralische, oder metaphysische. Die logische und moralische Wahrheit ist etwas Nützliches und Wissenswürdiges; die erstere die Uebereinstimmung eines Satzes mit den Dingen selbst; die andere Uebereinstimmung des Aeußern mit den innern Gesinnungen. Die metaphysische Wahrheit ist diejenige Beschaffenheit eines Dinges, mit welcher Gott der Allwissende dasselbe erkennt; oder: daß ein Ding wirklich ist, was es ist. Eine andere Erklärung, die H. nicht misbilligt, ist: die metaphysische Wahrheit sey eine absolute Realität der Dinge (naturae constantia, stabilitas, aut metaphorica quaedam soliditas et amplitudo). In diesem Verstande ist das Unendliche auch das Wahrste; die endlichen Dinge sind weniger wahr, weil

weil ihre Wahrheit eingeschränkt ist, und sie jenseit dieser Schranken nichts Wahres enthalten. Von der endlichen Wahrheit steigt die Vernunft zu einer dunkeln Idee der absoluten Wahrheit empor; und dadurch wird glaublich, daß eine absolute und vollkommenste Natur existire, die zugleich in Hinsicht auf Dauer und Ausdehnung ewig und unermeßlich ist. Fünftens: Auch das Gute oder Vollkomne läßt sich in ein metaphysisches, physisches, und moralisches unterscheiden. Das metaphysische besteht darin, daß kein Ding ohne seine wesentlichen Attribute, und zu den besten Zwecken eingerichtet ist. Das physische ist, was die empfindende Natur erhält und glücklich macht. Das moralische liegt in dem Vermögen und Willen der vernünftigen Wesen, die Glückseligkeit Anderer bewirken zu können und zu wollen. Aus der Seelenlehre Hutcheson's scheint mir Folgendes das Interessanteste zu seyn. Die Seele ist als denkendes Wesen geistig und vom Körper verschieden. Wir haben zwar von der Natur jener nur eine sehr geringe Kentniß; aber ihre specifische Verschiedenheit vom Körper beweist doch der innere Sinn deutlich genug. Das denkende Princip ist einfach und thätig; der Körper ist zusammengesetzt und träge. Die Seele beherrscht den Körper nach Freyheit, und kann ihn tödten. Ungeachtet inzwischen H.

 die

die Verschiedenheit der Seele vom Körper und ihre Geistigkeit behauptete, so wagte er doch es nicht, einen Beweis der Unsterblichkeit derselben darauf zu gründen. Er stützte vielmehr die Hoffnung derselben lediglich auf die Gerechtigkeit und Weisheit Gottes. In der Theorie vom Ursprunge der Vorstellungen, von den Seelenkräften, stimte H. im Wesentlichen mit Locke überein, nur daß er überhaupt Spiritualist war, und auch in der Lehre von der Freyheit, so wie im einzelnen ihm eigenen Hypothesen, z. B. vom moralischen Sinne, von ihm abwich. Der Beweis, welchen H. in der natürlichen Theologie für das Daseyn Gottes führt, ist vornehmlich der physischtheologische, aus der Weisheit, die im Weltbaue hervorleuchtet, aus der zweckmäßigen Organisation und Erhaltung der Geschöpfe, aus den Eigenschaften der menschlichen Seele, besonders aus der Existenz der Vernunft. Beyläufig berührt er auch andere metaphysische und moralische Argumente. Es sind itzt Dinge vorhanden; es waren Dinge vorhanden; folglich muß es ein Erstes Ewiges geben, in welchem sie ihren Grund haben. Es existirt Weisheit und Tugend in der Welt; es muß also eine Urweisheit u. w. geben. Die Materie kann nicht für das absolut Erste gehalten werden; sie hat keine Thätigkeit, keine Tugend und Vollkommenheit in sich; Leben,

Form und Verhältniße mußte sie von einer andern thätigen Ursache empfangen. Auch die Naturkunde lehrt, daß die Welt entstanden sey; sie zeigt dieses z. B. von unserer Erde, und daraus läßt sich analogisch auf die Entstehung des Universum's schließen. Man vergleiche auch einmal das System des Theismus mit dem Atheismus, und urtheile alsdenn, welches von beyden für die Vernunft vorzüglicher sey. Beym Atheism sind die Existenz der Vernunft und des Moralisch Guten; die Gesetzmäßigkeit in der Structur der Weltkörper, in ihren Bewegungen, u. w. schlechthin unerklärlich. Den Cartesianischen Beweisgrund für die Existenz Gottes aus der Idee eines vollkommensten Wesens verwarf H. gänzlich als falsch. Die Theodicäe gründete er darauf, daß die Summe der Glückseligkeit die Summe des Uebels überwiege; daß das Uebel oft Mittel zum Guten, und also nur bedingterweise Uebel sey; daß selbst der Tod wünschenswerth sey, denn entweder hat der Gute nach dem Tode Empfindung oder nicht; im erstern Falle wird er nach der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes viel glücklicher seyn als im Leben; im andern Falle wird er nicht elend seyn; ein Raisonnement, das schon Cicero brauchte. Wir können auch über das Welt-Ganze und die Ursachen des Uebels und Bösen in der Welt eigentlich gar nicht urtheilen.

§. 2060.

§. 2060.

Das Princip der Moralphilosophie Hutcheson's, und die Gründe, wodurch er dasselbe zu rechtfertigen strebte, sind wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Hume'schen Principe und der zur Unterstützung desselben vorgebrachten Raisonnements schon bey Gelegenheit der Erörterung dieser oben beygebracht worden. Hutcheson hat das Verdienst, jenes Princip der Moral weiter ausgeführt und ein förmlich wissenschaftliches System daraus entwickelt zu haben. Die Tugend überhaupt, wie sie H. sich dachte, ist eine habituelle und herschende Aeusserung aller derjenigen guten Affectionen gegen Gott und Menschen, die alle andere Begierden, Leidenschaften und Gefühle in ihre gehörigen Grenzen einschränkt, und uns bestimt, stets eine solche Handelnsweise zu befolgen, welche die Glückseligkeit des Menschengeschlechts in ihrem ausgedehntesten Umfange, so weit unsere Kräfte reichen, befördern mag. Das Kriterium jener guten Affectionen ist aber ein moralischer Sinn, durch welchen wir unmittelbar Recht und Unrecht, Gutes und Böses unterscheiden, weil wir von dem erstern auf eine angenehme, von dem andern auf eine misfällige Weise afficirt werden. Die Sorge für die eigene Wohlfarth ist nicht ausgeschloßen; sie wird auch von der Bemühung für die Wohl-

farth

farth Anderer zur Möglichkeit dieser vorausgesetzt; aber sie ist bloß Klugheit an und für sich; sie wird erst Tugend, wenn sie das Wohl Anderer zum Endzweck hat, und ihre Vernachlässigung wird dann Laster, wenn die Wohlfarth Anderer darunter leidet. Ein Mensch von ungesundem Körper, ohne Bildung des Verstandes, ohne Kentniße und Fertigkeiten, ohne Glücksgüter kann wenig oder nichts für das Beste der Gesellschaft thun, in welcher er lebt; es ist also Pflicht, nach Gesundheit, Kentnißen, Fertigkeiten und Glücksgütern zu streben, nur nicht zur Befriedigung selbstischer Neigungen. Daß der Mensch aber nicht bloß für sich, sondern für Andere sorgen müsse, und daß letzteres eigentlich Tugend sey, wird nicht bloß aus dem angebohrnen Principe des Wohlwollens, sondern auch daraus bewiesen, daß der Mensch kein vollständiges Ganze, vielmehr ein Bestandtheil eines größern Ganzen, nehmlich der Gesellschaft sey, also auch die Pflicht auf sich habe, das Beste dieser aus allen Kräften zu befördern. Ein Theil des Menschen gehört seiner Person, ein Theil seiner Familie, ein Theil seinem Vaterlande, und ein Theil dem ganzen menschlichen Geschlechte. Der Plan der wissenschaftlichen Darstellung des Moralsystems von H. ist folgender. Er geht von einer Untersuchung der menschlichen Natur aus, zergliedert die Kräfte des Verstandes

und

und Willens, die mannichfaltigen Neigungen, vornehmlich aber den moralischen Sinn, und den Sinn für Ehre und Schande, ihre Gegenstände, und ihren Einfluß auf das Verhalten des Menschen. Dann folgt eine Untersuchung desjenigen, was für den Menschen das höchste Gut oder die höchste Glückseligkeit ausmacht. Dies ist der Inhalt des ersten Buchs seines größern englischen Werks über die Moral. Im zweyten Buche werden die besondern Naturgesetze und Pflichten erörtert, welche das Thun und Lassen des Menschen unabhängig von bürgerlicher Verfassung und vor derselben bestimmen. Man kann dies zweyte Buch als ein Naturrecht betrachten auf das Princip eines angebohrnen moralischen Gefühles gegründet. Die Vorstellung des H. vom Naturstande ist der Hobbesischen entgegengesetzt. Es ist kein Zustand des Krieges Aller gegen Alle. Freylich werden hier die Menschen oft ungerecht gegen Andere und gegen die Gesetze ihrer Natur handeln, und die Beleidigten werden sich dafür zu rächen oder sich zu vertheidigen suchen, was gegenseitige Gewaltthätigkeit oder Krieg erzeugt. Aber hieraus folgt nichts für den wahren Charakter des Naturstandes, indem alle Gesetze und Verbindlichkeiten in demselben Frieden, Gerechtigkeit und Wohlwollen fodern. Auch in bürgerlichen Gesellschaften übertreten viele die Gesetze durch

Diebstahl und Beleidigung; aber daraus schliessen wir nicht, daß ein politischer Zustand ein Zustand des Krieges unter den Menschen sey. In der Hobbesischen Vorstellungsart scheint dem H. ein Widerspruch zu liegen, sofern angenommen wird, daß die Vernunft die Menschen sehr bald lehre, aus dem Naturstande herauszugehn, und eine objective Gesetzlichkeit und machthabende Obrigkeit zu errichten. Gerade dies beweist, daß die natürlichen Principien, welche die Menschen als die nothwendigsten und vorzüglichsten erkennen, auch die Principien des Betragens im Naturstande sind. Ferner der Naturstand ist gar keine erdichtete Hypothese; er existirte bey den ältesten Völkern, bevor sich eigentliche Staten bildeten, und existirt noch bey manchen wilden Nationen, die bloß den Gesetzen der Natur folgen; auch dies beweist gegen Hobbes Behauptung. Der Begriff von Rechten entspringt aus dem Bedürfniße und dem Interesse der Geselligkeit. Die Natur gab den Menschen ein sehr starkes Motiv sich aller Ungerechtigkeit und Beleidigung zu enthalten in der Zartheit und Schwäche ihres Körpers. Die Menschen haben keine Fähigkeiten und Kräfte, die man im eigentlichen Sinne Werkzeuge zum Beleidigen nennen könte, weil alle ihre Fähigkeiten, durch die sie Andern schaden mögen, auch diesen wohlthätig werden können; und da die herschenden

den Principien der menschlichen Natur mehr zur Wohlthätigkeit antreiben, so kann man auch die Bestimmung aller menschlichen Vermögen in die Beförderung der gesellschaftlichen Wohlfarth setzen. Gesetzt aber, die Menschen wollen ihre Kräfte zur Ungerechtigkeit gegen andere gebrauchen, so können sie selbst, die ihrigen, ihr Eigenthum, ihre freye Thätigkeit, so leicht durch die Rache und Feindschaft Anderer wieder verletzt werden, daß sie große Ursache bekommen, jene Anwendung ihrer Kräfte zu bereuen. Diese Schwäche des Menschen und die Ungewißheit seiner äußern Sicherheit bestimmen ihn vollends, Friede und Wohlwollen in der Gesellschaft an seinem Theile zu bewirken und zu befördern, und alle Beleidigung Anderer zu vermeiden, weil er durch den Haß Anderer mehr zu verlieren fürchten muß, als er durch Beleidigung derselben hoffen kann zu gewinnen. Die Privatrechte des Menschen unterterscheidet H. in zwey Classen, natürliche und erworbene. Zu den ersten rechnet er das Recht auf das Leben und die persönliche Sicherheit, das Recht zu handeln, wie es das Bedürfniß eigner und der Glückseligkeit derer fodert, mit denen der Mensch durch Neigungen des Wohlwollens verbunden ist; frey nach eigner Ueberzeugung in theoretischen und praktischen Angelegenheiten zu urtheilen; über sein eigenes Leben für seine Zwecke

zu erhalten, und selbst es in Gefahr zu setzen, sobald eine Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit da ist, daß es erhalten werden könne; das Recht auf den Gebrauch von Dingen, die allen gemein sind; auf gesellschaftliche Verbindung; auf guten Namen und Ehre; auf das Heyrathen u. w. Sofern diese natürlichen Rechte Allen auf gleiche Weise zustehen, machen sie zusammen die natürliche Gleichheit der Menschen aus. Es giebt daher kein natürliches Recht auf Sclaverey, und wenn Menschen auch noch so sehr durch ihre Weisheit, Tugend, Schönheit und Stärke über Andere erhaben seyn sollten. H. widerlegt hier besonders die Gründe, welche Aristoteles zur Vertheidigung der Sclaverey vorgebracht hat. Ausser den eben erwähnten nimt H. auch unvollkomne natürliche Rechte an. Die Achtung gegen solche Rechte drückt einen noch edlern moralischen Charakter aus; sie geht aus der Liebe der Tugend selbst hervor, und dem natürlichen Gefühle der Würde, die in der Uebung wohlwollender Gesinnungen gegen unsere Mitmenschen besteht. Die Verbindlichkeit gegen vollkomne Rechte respectiren, heißt bloß, nicht ungerecht seyn; hingegen die liebenswürdigsten Tugenden im Leben correspondiren gerade den Rechten, die unvollkommen genannt werden. Solche unvollkomne Rechte sind nach H. ein Recht auf nützliche Dienste unsrer Mitmenschen, die ihnen kei-

keine Mühe oder Kosten verursachen, oder die uns aus einer ungleich größern Noth befreyen können, als sie selbst Mühe und Kosten voraussetzen; ein Recht auf gemeinschaftlichen Gottesdienst; auf Mildthätigkeit, der jedoch mit weiser Vorsicht genug gethan werden muß; auf Dankbarkeit. Die erwerblichen Rechte werden vom H. in Sachenrechte und Personenrechte gesondert. Zu den Sachen gehören auch die Thiere, die der Mensch befugt ist für seine Zwecke zu benutzen, ohne daß sie wiederum eine Befugniß gegen ihn hätten, wie H. umständlich ausführt. Den Grund des Eigenthumsrechts setzt er theils darin, daß Güter durch des Menschen eigene Thätigkeit erworben sind, und ein natürliches Gefühl uns sagt, daß er ausschließlich diese Güter besitzen und genießen dürfe; theils in das Interesse der Gesellschaft, die ohne Privateigenthumsrecht gar nicht bestehen kann. Auch würde aller Trieb zur Industrie wegfallen, wenn das Privateigenthumsrecht nicht in der Gesellschaft anerkannt und gleichsam geheiligt wäre. Das Personenrecht, das H. im zweyten Buche abhandelt, ist das Recht der Verträge. Diese sind für die Gesellschaft ebenfalls schlechterdings nothwendig. Die Verbindlichkeit derselben gründet sich auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit, und ihre Verletzung ist ein ungleich größeres Verbrechen, als wenn Jemand einen nicht

ver-

versprochenen Dienst der Menschenliebe verweigert. Das letztere verräth Mangel an einem gehörigen Grade des geselligen Wohlwollens, und zieht weiter keine üble Folgen nach sich; aber die erstere beleidigt eine stärkere moralische Empfindung in uns, und zerrüttet die Maaßregeln Anderer. H. verbreitet sich hierbey ausführlich über den rechtlichen Gebrauch der Sprache bey Bezeichnung der Verbindlichkeiten, und über die Unrechtlichkeit des Betrugs durch Misbrauch derselben; über Eide und Gelübde; über den Werth der Güter im Handel und Wandel und die Natur des Geldes; über die vornehmsten Arten der Verträge im gesellschaftlichen Leben. Ein paar besondere Abschnitte betreffen die allgemeinen Rechte der menschlichen Gesellschaft oder der gesamten Menschheit als eines Systems (das Weltbürgerrecht); ferner die Nothrechte, die aus außerordentlichen Zufällen entspringen; endlich wie Streitigkeiten im Naturstande entschieden werden sollten. Im dritten Buche geht H. zum allgemeinen Gesellschaftsrechte und Statsrechte über. Er erörtert also zuvörderst das eheliche Recht, das elterliche Recht und das Herschaftsrecht. Dann folgt eine Propolitik über die Ursachen, welche den Stat veranlassen und nothwendig machen. Das Statsrecht und die bürgerliche Gewalt kann nur aus der Uebereinkunft der Bürger

oder aus einem Grundvertrage hergeleitet werden. Ein Recht des Stärkern kann nie Princip der Statsgewalt seyn; vielmehr ist durchaus keine Statsgewalt rechtmäßig, die nicht ursprünglich durch den Willen des Volks angeordnet und anerkannt, ist. Es giebt auch keine Majestät von Gott und hat diese nie gegeben. Den Grundvertrag scheidet H. wiederum in drey einzelne Verträgt, wie auch die neuern Naturrechtslehrer zu thun pflegen. Da inzwischen bey vielen Statsverfassungen, wie sie dermalen existiren, das Volk keine solche Grundverträge geschlossen hat, so folgt die Unrechtmäßigkeit jener, und ein Recht des Volks, sie umzustoßen, hieraus nicht; sondern, wenn bey einer Statsverfassung die Regierung gerecht ist, so ersetzt dies jene Grundverträge, und die Unterthanen sind alsdenn zum Gehorsame verpflichtet. Wie kann aber ein von der lebenden Generation geschloßener Statsvertag die Nachkommen binden? H. löst die Schwierigkeit, daß die Nachkommen, so lange sie Kinder waren, dem State Schutz und Erziehung verdankten, so wie das Eigenthum, was sie von ihren Eltern ererben; sie sind also verpflichtet zur Erhaltung des Stats, ohne den sie nicht in die Lage gekommen seyn würden, in welcher sie sich befinden, das ihrige beyzutragen. Von der Verpflichtung der Nachkommen zur Erhaltung des Stats in seiner

Verfassung ist gleichwohl keine nothwendige Folge, daß sie nicht, wenn es ihr Interesse mit sich bringt, den Stat verlassen dürften. Eine andere Bedingung, unter welcher Staten constituirt werden können, ist folgende: Wenn ein weiser und zugleich mit hinlänglicher Macht versehener Gesetzgeber eine Verfassung einführen kann, die zur Bewirkung des gemeinen Besten eingerichtet ist; und ein unaufgeklärtes durch Vorurtheile geblendetes Volk sie wider Willen annimt; dann kann jener sie allenfalls mit Gewalt durchsetzen, sofern er vermuthen kann, daß das Volk, wenn sie nur erst eine kurze Zeit bestanden und sich durch Erfahrung bewährt hat, gerne in dieselbe willigen werde. Er handelt alsdenn nach vollkomner Gerechtigkeit, obgleich auf eine außerordentliche Weise; denn sein Betragen zielt im Ganzen auf ein größeres Gut ab, als wenn er das Volk der Rohheit und verderblichen Vorurtheilen Preis gäbe. Daß aber aus diesem Grunde nicht auf einmal eine absolute Erbmonarchie etablirt werden könne, leuchtet ein; denn es kann niemals gut seyn, daß das Interesse von Millionen Menschen von dem Willen und der Laune eines Einzigen aus ihrer Mitte abhange, der so gut wie jeder Andere dem Laster und der Thorheit unterworfen ist, ja durch seine unbegrenzte Macht, Stolz und Schmeicheley noch leichter dazu verführt werden kann. Auf der

andern Seite, wenn die Majorität des Volks zu rasch in eine schädliche Statsverfassung gewilligt hat, und sie die zerstörende Tendenz derselben wahrnimt, zugleich bemerkt, daß eine entgegengesetzte Verfassung dem gemeinen Besten mehr entspreche; so kann sie den eingegangenen Statsvertrag wieder aufheben, und ist von der Verbindlichkeit desselben befreyet. Der Regent des Volks, welcher bey dieser Revolution etwa seine Würde verliert, hat kein Recht auf Entschädigung; denn er nahm so gut an dem Irrthume Theil, wie das Volk. In der That pflegt er auch nicht in solchen Fällen entschädigt zu werden. Fordern kann er inzwischen, daß man ihn nnd seine Familie in eben solche Glücksumstände wieder versetze, als in welchen er sich befand, ehe er zu dem Grade der bürgerlichen Macht erhoben wurde; und das Volk ist verbunden, dieser Foderung genug zu thun, sobald es mit seiner Sicherheit verträglich ist. Ist das letztere nicht der Fall, so braucht das Volk eine übermäßige oder gefährliche Macht einer Familie nicht zu dulden, weil diese angewandt werden könte, um es unter das Joch der Knechtschaft zu beugen; am wenigsten, wenn die regierende Familie durch einen Misbrauch ihrer Gewalt die Revolution veranlaßt und ihre Würde verloren hat; denn hiermit ist auch das Recht auf Entschädigung völlig verwirkt. Befindet

sich

sich jedoch das Volk in einer solchen Gefahr nicht, so ist es allerdings billiger, daß den entthronten Machthabern ihre alten Güter wiedergegeben, und diese wo möglich noch vermehrt werden, damit sie auf eine dem Stande angemessene Art künftig leben können, zu welchem der Wille des Volks sie vorher erhoben hatte. — Als allgemeinen Grundsatz, um die beste Verfassung zn beurtheilen, stellt H. diesen auf: Diejenige Verfassung ist die beste, welche folgende vier Eigenschaften hat: a) Weisheit in der Auswahl der passendsten Maaßregeln zum gemeinen Besten; b) Heimlichkeit in der Bestimmung derselben; c) Treue und Geschwindigkeit in ihrer Ausführung; endlich d) Harmonie und Einigkeit im Ganzen. Wenn die höchste Gewalt in mehr Zweige getheilt ist, so muß doch ein gewißer nexus imperii statt finden, weil sonst die Wirkung jener Eigenschaften unterbrochen wird, und innere Zwistigkeiten und Unruhen im State unvermeidlich sind.

Vgl. oben §. 2032 ff.

§. 2061.

Als Urheber originaler Moralprincipien verdienen noch unter den neuern englischen Philosophen vorzüglich ausgezeichnet zu werden W. Wollaston, Samuel Clarke, Adam Smith, Richard Price und Adam Ferguson. Der erstere gründete die Moral lediglich auf die Vernunft als Erkentnißvermögen, soferne der Mensch das Wahre und Falsche der Vernunfterkentniß auch in seinen Handlungen ausdrücken kann. Wahrheit ist überhaupt der höchste Endzweck des Menschen. Sie soll von ihm erkannt und in seinen Handlungen lebendig dargestellt werden. Nur dadurch ist der Mensch ein vernünftiges Wesen, daß er der Erkentniß der Wahrheit fähig ist, und eben dadurch wird er ein sittliches Wesen, daß er dieser Erkentniß gemäß zu handeln und auch nicht zu handeln vermag. Hieraus fließen folgende moralische Grundsätze: 1) Diejenigen Handlungen sind moralischgut oder pflichtmäßig, deren Unterlassung die Leugnung irgend einer Wahrheit, was diese auch für einen Gegenstand haben möge, bezeichnet; 2) Diejenigen Unterlassungen sind moralischgut oder verbindlich, wo die Handlungen, die unterlassen werden, wenn man sie vollzöge, eine Wahrheit verleugneten. Ein Räuber, der auf der Landstraße einem Reisenden das Pistol auf die Brust setzt, und

ihm

ihm sein Geld absodert, leugnet durch seine Handlung die Wahrheit, daß das Geld dem Reisenden gehöre, und eben deßwegen wird seine Handlung unmoralisch. Wenn Jemand den Andern als Sclaven behandelt, so leugnet er, daß dieser ein eben so freyes vernünftiges Wesen ist, wie er; aus dem Grunde ist Sclaverey moralisch verboten. **Wollaston** hat die Gültigkeit seines Princips mit großem Scharfsinne zu erweisen gesucht; aber sie läßt sich doch nicht behaupten. Erstlich: Es bedarf einer zwangvollen und unnatürlichen Künsteley, um zu zeigen, daß jede Handlung einen Satz ausdrücke, und man kann daher annehmen, daß der Handelnde, ungeachtet er die sittliche Güte oder Ungüte seiner Handlung kennt, doch nicht an die Behauptung oder Leugnung eines solchen Satzes denke. Der Räuber, der einen Reisenden bestiehlt, denkt zuverläßig nicht daran, daß er hier einen wahren Satz leugne, und leugnet auch wirklich gar nicht, daß das Geld, was er stiehlt, dem Reisenden gehöre; gleichwohl fühlt er selbst die Ungerechtigkeit seiner Handlung eben aus dem Grunde, weil er das Eigenthum des Reisenden an dem Gelde nicht ableugnet. Zweytens: Wenn Jemand edel oder unedel handelt, so ist es gar nicht bloß die Behauptung der Wahrheit oder die Leugnung derselben, was sein Gewissen billigt oder ihm vorwirft; sondern es

ist noch etwas mehr als dies. Wenn der Räuber nur leugnete, daß das Geld dem Reisenden gehöre, so wäre dies eine Lüge und unmoralisch; aber es wäre keinesweges eine solche Beleidigung, als es ist, wenn er ihm das Geld wirklich raubt. Der Grad der Moralität und Immoralität der Handlungen, des Verdienstes und der Schuld, geht bey dem Wollastonschen Principe ganz verloren. Derjenige, der mit kaltem Blute seinen Vater ermordet, leugnet einen wahren Satz, und derjenige, der eine Sache, die ein paar Heller werth ist, stiehlt, thut dasselbe; nach W. ist zwischen beyden Handlungen kein Unterschied des moralischen Werthes. Gleichwohl findet dieser ganz unverkennbar dabey statt.

Wollaston fand einen lebhaften Gegner an John Clarke, Rector der öffentlichen gelehrten Schule in Hull, der folgende Schrift gegen ihn herausgab: An Examination of the notion of moral good and evil, advanced in a late book, entitled: *The Religion of Nature delineated*; *London* 1725. 8.

§. 2062.

Noch mehr Aufsehn als **Wollaston's** neues Moralsystem erregte in England bey seiner ersten Erscheinung dasjenige, was Dr. Samuel Clarke aufstellte in seinem Discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion, welches Aufsehn es aber doch mehr dem literarischen und philosophischen Ruhme seines Erfinders, als seinem eigenen Werthe verdankte. Die vornehmsten Grundsätze desselben sind diese: **Erstlich**. Alle Dinge haben nach ewigen unwandelbaren Gesetzen, welche die Gottheit, ihr Schöpfer, in sie hineinlegte, ihre bestimte **Natur** und ihr bestimtes **Verhältniß** zu einander, vermöge deren sie an sich selbst und in ihren gegenseitigen Thätigkeiten und Leiden zum WeltGanzen zusammenpassen. Diese bestimten Naturen und Verhältniße der Dinge, deren Zweck die Harmonie des WeltGanzen ist, machen die **Schiklichkeit** derselben (the fitness of things) aus. Jedes Ding hat seine Kräfte, wodurch es auf andere Dinge einwirkt und einzuwirken vermag; es hat zugleich eine gewiße Empfänglichkeit und einen gewißen Grad derselben, um Eindrücke von den Kräften anderer Dinge aufzunehmen, dadurch verändert und afficirt zu werden, auch diese Eindrücke ablehnen zu können, oder ihnen bis zu seiner Zerstörung nach-

zu-

zugeben. Der letzte Grund der Schicklichkeit der Dinge ist der unendlich weise Rathschluß und Wille Gottes. Zweytens: Auch der Mensch hat seine bestimte Natur, seine bestimte Kraft und Empfänglichkeit, und sein bestimtes Verhältniß zu den Dingen um ihn her. Als vernünftiges Wesen ist er Herr der leblosen organischen und der thierischen Schöpfung, und ein frey wirkendes Mitglied in Beziehung auf andere vernünftige Wesen. Er harmonirt also nur alsdenn mit dem WeltGanzen und gehorcht dem Willen Gottes, wenn er an seinem Theile die Schicklichkeit beobachtet, wie es seine Natur und sein Verhältniß zu den Dingen mit sich bringen. Drittens: Hieraus fließt das Moralprincip: Behandle die leblosen, empfindenden und vernünftigen Wesen so, wie es der Schiklichkeit der Dinge zum WeltGanzen gemäß ist. Behandle also z. B. einen Baum so, daß du den zweckmäßigsten Nutzen davon ziehst, befördere sein Wachsthum, hindere oder mindere seine Schädlichkeit für andere Gewächse, die etwa nützlicher sind, oder für andere Thiere und Menschen, genieße die Früchte desselben; aber verletze und zerstöhre ihn nicht muthwillig ohne vernünftigen Grund. Die empfindenden Thiere betrachte als Geschöpfe, die der Lust und des Schmerzes fähig sind, benutze sie, wozu du sie vernünftigerweise benutzen kannst, tödte sie zu deiner Nahrung oder um

ihre Schädlichkeit für bessere Zwecke zu verhüten; aber quäle sie nicht ohne Noth, gieb ihnen den nöthigen Unterhalt und pflege sie, wenn sie Dir erspriesliche Dienste leisten. Die Menschen erkenne und schätze als Deines Gleichen, die in demselben Verhältniße zum Welt Ganzen stehn, in welchem du dich befindest. Zwinge sie nicht zu Handlungen wider ihren Willen, so wenig wie Du von Andern dazu dem Deinigen zuwider gezwungen seyn willst. Respectire also ihre Rechte und erfülle die Pflichten der Billigkeit und Menschenliebe, deren Erfüllung gegen Dich Du von ihnen wünschest und erwartest. Viertens: Je mannichfaltiger die Natur der Dinge und ihre Verhältniße zu einander und zum Menschen sind, desto mannichfaltiger werden auch die Pflichten des letztern dagegen. In Anwendung auf die menschliche Gesellschaft läßt sich die Verschiedenheit der Verhältniße des Menschen zu andern auf allgemeine Classenbegriffe bringen, und danach lassen sich auch allgemeine Regeln für die sich auf sie beziehenden Pflichten bestimmen. So giebt es z. B. ein Verhältniß der größern und geringern Nähe der Menschen zu einander, und dem gemäß eine nähere und entferntere Pflicht. Der Verwandte ist mir näher, als der Freund, der Freund näher, als der Mitbürger; dieser näher als der Fremde. Ein anderes Verhältniß ist das der

Aehn-

Aehnlichkeit. Menschen, die in Ansehung des Geistes und der Richtung desselben, in Ansehung des Herzens einander ähnlich sind, die gemeinschaftlich einerley Studien treiben, einerley Amt bekleiden, in gleichem Alter sind, haben gewiße Pflichten zu beobachten, die aus diesem Verhältniße entspringen. Noch ein allgemeineres Verhältniß, was die Menschen zu gegenseitigen Pflichten verbindet, ist das des Bedürfnißes. Der Reiche, der Gelehrte, der Starke, der Vornehme und Mächtige hat Pflichten gegen den Armen, den Unwissenden, den Schwachen, den Geringen. Fünftens: Der Mensch handelt also überhaupt tugendhaft, wenn alle seine Handlungen dem natürlichen Verhältniße, worin er zu den Dingen und andern vernünftigen Wesen seiner Art steht, genau entsprechen; wenn er die Schicklichkeit der Dinge im WeltGanzen an seinem Theile realisirt und befördert. Er handelt lasterhaft, wenn er das Gegentheil thut. In dieser Tugend besteht auch die wahre Glückseligkeit des Menschen. Er thut nichts, als was seiner Natur und seinem Verhältniße gemäß ist; er nimt keine Einwirkungen von andern Dingen, andern Menschen auf, die nicht mit seiner natürlichen Empfänglichkeit zusammenstimmen; sind diese Einwirkungen gewaltsam, so widersetzt er sich ihnen so gut er kann, bis er unterliegt. In dem letztern Falle ist

nicht

nicht seine Tugend, aber wohl seine Glückseligkeit ausser seiner Gewalt; er hat das Seinige gethan, und ist frey von Vorwürfen. Sechstens: Gott ist freylich der Grund der Naturgesetze, die auf die Schicklichkeit der Dinge abzielen, und also auch der Grund des Moralgesetzes. Aber dieses besteht doch für sich unabhängig von der Existenz Gottes als moralischen Gesetzgebers und Richters, soferne es durch die ewige und unwandelbare Natur der Dinge bestimt wird. Der vernünftige Mensch wird es nie verleugnen können, daß ein Handeln der fitness of things gemäß allein das echt moralische Handeln sey, auch wenn es keinen Gott und keine Unsterblichkeit gäbe.

Dieses Moralprincip Clarke's hat die Mängel, daß es 1) ein bloß empirisches Princip ist. Es setzt die Erfahrung von der Natur der Dinge, ihrem Verhältniße unter einander und zum Menschen voraus. Die Maxime des Handelns, die vor dem Handeln gegeben seyn muß, kann hier also erst nach dem Handeln folgen. Auch ist die Erfahrung zufällig, ungewiß, und trieglich. Wie kann ich mich auf meine Erkentniß von der Natur des Dinges, seinem Verhältniße zu andern und zu mir verlassen? Wie kann ich also sicher seyn, daß ich die fitness of things in meinen Handlungen befördere oder verletze; daß ich nicht lasterhaft bin, indem ich tugendhaft zu seyn wähne? 2) Es liegt in der

der Schicklichkeit der Dinge zum WeltGanzen an sich selbst gar kein Grund der Verbindlichkeit, wie Clarke irrig wähnte. Ohnehin ist diese Schiklichkeit der Dinge zum WeltGanzen ein aus der Metaphysik postulirtes Princip. Freylich seh ich ein, daß es zwecklos ist, einen Baum aus Muthwillen umzuhauen oder zu verletzen, ein Thier zu martern, Jemanden ohne Ursache zu beleidigen; aber daß ich dieses moralischerweise nicht thun solle oder dürfe, sehe ich aus der Zwecklosigkeit der Handlung nicht ein. Der Grund der Verbindlichkeit der Pflichten kann folglich nicht in der fitness of things liegen. Clarke setzt ihn auch hernach in den Willen Gottes, den er gleichsam als secundaren Grund der Verbindlichkeit vorstellt. Aber das Moralprincip und die Verbindlichkeit desselben muß vom Willen Gottes unabhängig seyn. Denn wir können aus der Existenz desselben erst auf die Existenz Gottes als moralischen Wesens schießen. Auch gegen Samuel Clarke, so wie gegen **Wollaston** u. Hutcheson, schrieb der Namensgenoße des erstern John Clarke in dem Buche: The foundation of morality in theory and practice, considered in an examination of Dr. *Samuel Clarke's* opinion concerning the original of moral obligation; as also of the notion of virtue advanced in a late book entitled: *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*; York s. a. Das eigene Moralprincip des John Clarke war Selbstliebe, oder das gegenwärtige und künftige Interesse des

Men-

Menschen in diesem und dem künftigen Leben. Ich will bey dieser Gelegenheit bemerken, daß mir die Discourses on the principal branches of natural religion and social virtues, by *James Foster*, nicht zu Gesichte gekommen sind.

§. 2063.

Der Versuch des Adam Smith, ein neues und besseres Moralprincip aufzustellen, ist ebenfalls weniger an sich selbst merkwürdig, als weil er diesen vortrefflichen Philosophen, dem die philosophische Theorie der Statswirthschaft so viel verdankt, zum Urheber hat; obgleich doch auch die Originalität der Ansicht zu manchen lehrreichen und interessanten Bemerkungen über die Natur der Moralität Veranlassung geworden ist. Nach Smith ist das Princip der Moral die Sympathie. Der Mensch hat eine natürliche Neigung, Theil an den Zuständen, Gefühlen und Handlungen des Andern zu nehmen, mit dem er in gesellschaftlicher Verbindung lebt, und er thut dieses um so mehr und lebhafter, je mehr er den Andern liebt und schätzt. Wenn nun Jemand, nachdem er sich in den Zustand des Andern so versetzt hat, als ob es sein eigener wäre, die Handlungen desselben für gegründet und schik-

lich erklärt, so sind sie moralisch gut. Wenn er hingegen die Motive der Handlungen des Andern nicht billigen kann; wenn er die Handlungen im Verhältniße zum Zustande desselben nach seiner Empfindung für übertrieben, zweckwidrig, unrecht hält; so sind sie auch für moralisch fehlerhaft zu anzusehen. Der Andere, der nach seiner Sympathie den Handelnden beurtheilt, wird als ein ruhiger und unpartenischer Zuschauer betrachtet. Das Gefühl selbst, was der Handelnde hat, und was ihn zum Handeln motivirt, hat der Zuschauer nicht. Er denkt sich dies Gefühl bloß, und wird folglich bey seinem Urtheile nicht verstimmt und geblendet; von den Trieben und Begierden, welche den Andern in Thätigkeit setzen, ist er frey; er kann also um so richtiger die Verhältniße des Andern und die Ursachen würdigen, welche jene Begierden erzeugen, und dieses Urtheil auf seine Sympathie einwirken lassen. Findet er nun bey dieser seiner Unpartenlichkeit die Aeußerungen des Andern mäßig, klug, gerecht, oder findet er das Gegentheil, so kann man seine Bestimmung der Moralität oder Immoralität jener für gültig halten. Smith berief sich zur Bestätigung seiner Vorstellungsart auf die Praxis im gemeinen Leben. Ein jeder beruft sich zur Rechtfertigung seiner Handlungen auf das Urtheil Anderer oder auch des ganzen Publicums; er erkennt also dieses für

einen gültigen Richter seiner Handlungen. Jeder bemüht sich, Andern den Zustand, die Gefühle, die Ursachen und Gründe anschaulich und erkennbar zu machen, welche seine Handlungen bestimten, damit diese Andern mit ihm sympathisiren können; er drückt also eben jenen Zustand, jene Gefühle und Gründe so lebhaft, so deutlich aus, wie es ihm möglich ist; und er wird beruhigt und mit sich selbst zufrieden, wenn er wirklich die Sympathie bey Andern wahrnimt. Je nachdem die Gesellschaft ist, deren Sympathie er sucht und wünscht, je nachdem er ihr eine gewiße Theilnahme zutraut oder nicht, wird er sein Betragen so oder anders einrichten. Der Moralgrundsatz nach Smith wäre also dieser: Handle so, daß andere Menschen, die nicht in demselben Zustande sich wirklich befinden, nicht dieselben Gefühle wirklich haben, aber doch beyde zu erkennen vermögen, mit dir sympathisiren oder dein Betragen billigen können.

Es ist in die Augen fallend, daß Smith das Urtheilen nach dem Moralprincipe mit diesem selbst verwechselt hat. Um die Handlungen Anderer und ihren moralischen Werth richtig zu schätzen, muß der Maaßstab der Beurtheilung schon gegeben seyn. Dieser kann aber nicht in der Sympathie als Gefühle liegen. Vielmehr die Sympathie als Gefühl, so wie das Gegentheil derselben,

die Antipathie, können das Urtheil sehr verfälschen; daher auch schon die empirische Logik vor dem Einfluße derselben auf das Urtheilen über Wahrheit und Irrthum, über Maaßregeln und Handlungen warnt. Ein Freund wird die Handlungen des Andern, den er liebt, in der Regel zu günstig beurtheilen, und sie wohl gar gut finden und rechtfertigen, weil es Handlungen seines Freundes sind. Umgekehrt wird der Eine auch oft aus Antipathie die Handlungen des Andern misbilligen. Wie mancher Minister oder Feldherr u. dgl. verwirft die Maaßregeln eines andern Ministers oder Feldherrn, nicht weil sie in der That verwerflich sind, sondern weil sie einen Urheber haben, gegen welchen er eine Antipathie hegt. Ueberhaupt ist der Mensch bey diesem Moralsysteme zu sehr der Täuschung und dem Irrthume ausgesetzt. Er kann wähnen, daß Andere seine Handlung billigen werden, und sie darum für gut halten, ungeachtet diese sie nicht billigen, und sich auch wohl selbst in der Beurtheilung irren. Der Mensch muß unabhängig von dem Urtheile Anderer die Moralität der Handlungen bestimmen können. Dann wird ihm freylich auch das Urtheil Anderer nicht gleichgültig seyn, sofern er bey diesen denselben Maaßstab des moralischen Werths voraussetzt, welchen er selbst bey seinen Urtheilen befolgt, und auch wohl glaubt, daß sie denselben richtiger beobachten, als er, weil sie ruhiger und unpartheyischer sind.

§. 2064.

§. 2064.

Ungleich größern Werth, als die Theorie der moralischen Empfindungen, hat das Werk des Smith über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums, durch welches er in der Lehre von der Statswirthschaft Epoche gemacht hat. Er hat aus den einfachsten Principien die fruchtbarsten Resultate entwickelt. Den Inhalt des Werks hier so anzugeben, daß man zugleich daraus eine Idee von dem Werthe desselben sich machen könte, ist unthunlich; ich will also nur den Plan desselben überhaupt andeuten. Das Ganze ist in fünf Bücher abgetheilt. Da Arbeit der Fond ist, der ein Volk ursprünglich mit den von ihm zu verbrauchenden Bedürfnißen und Bequemlichkeiten des Lebens versorgt, soferne diese entweder das unmittelbare Product jener Arbeit sind, oder für dieses Product von andern Nationen erkauft werden; so handelt das erste Buch von den Ursachen, durch welche die hervorbringenden Kräfte der Arbeit vermehrt werden, und von den Regeln, nach welchen sich die Erzeugniße derselben unter die verschiedenen Classen der Gesellschaft vertheilen. Die Untersuchung betrifft also vornehmlich die Theilung der Arbeiten, ihre Ursachen und Wirkungen, das Verhältniß der Größe des Markts zur Vertheilung der Arbeiten, den Ursprung und Ge-

Gebrauch des Geldes, den reellen und Nominalwerth der Waaren, den Arbeitslohn, Capitalgewinn u. s. w. Das zweyte Buch betrifft die Capitalien; was sie sind; wie sie durch Anhäufung entstehn, und wie sie angewandt werden. Das dritte Buch entwickelt die Gründe der verschiedenen Fortschritte verschiedener Nationen in der Erwerbung des Reichthums; insbesondre die Ursachen, welche nach dem Falle des römischen Reichs die Betreibung des Ackerbaues in den europäischen Ländern minderten; den Ursprung und den Wachsthum der Städte im neuem Europa; und inwiefern der in den Städten aufblühende Handel wiederum dazu beytrug, den Landbau zu vervollkomnern. In dem vierten Buche werden die verschiedenen herschenden Systeme der Statswirthschaft erörtert und geprüft, als das Kaufmännische oder Handelssystem, wo besonders die Nützlichkeit der Beschränkung des Handels, der Ausfuhrprämien, der Colonien u. s. w. untersucht wird; ferner der landwirthschaftlichen Systeme, wo man das Erzeugniß des Bodens als die einzige oder doch als die vornehmste Quelle der Einkünfte und Reichthümer jedes Landes annimmt. Das fünfte Buch endlich ist der Natur der Einkünfte und Ausgaben des Stats oder des Landesherrn gewidmet. Hier ist also die Rede von den nothwendigen Ausgaben des Stats zur

Ver-

Vertheidigung des Landes, zur Rechtspflege, zu öffentlichen Werken und Anstalten, hauptsächlich denen, die zur Erleichterung und Begünstigung des Handels bestimt sind, zur Unterweisung der Jugend, zum Unterhalte des Landesherrn und seines äußern Glanzes, wie seine Würde sie erfodert. Dann von den Quellen der Einkünfte, um jene Ausgaben zu bestreiten; von der verschiedenen Beschaffenheit der Auflagen und der relativen Zweckmässigkeit der einen vor der andern; endlich von Statsschulden. Auch in England hat dieses Werk des Smith über die Ursachen des Nationalreichthumes eine solche Autorität gewonnen, daß die Minister zur Rechtfertigung ihrer Maximen und Maaßregeln sich auf dasselbe berufen.

§. 2065.

Der merkwürdigste unter den neuern englischen Moralphilosophen ist unstreitig Richard Price, soferne er in seiner Entwickelung der sittlichen Natur des Menschen und der Bestimmung der Moralprincipien der Wahrheit am nächsten gekommen zu seyn scheint. Es findet sich zwischen seiner Ansicht der Moralität,

tät, und derjenigen, welche die kritische Philosophie in Deutschland eröffnet hat, die auffallendste Aehnlichkeit; wiewohl darum der letztern die Originalität keinesweges abzusprechen ist. Sein wichtigstes Werk: Review of the principal questions and difficulties in morals, war zunächst und vornehmlich gegen die Hypothese vom moralischen Sinne gerichtet, und sollte zeigen, daß die Ideen des Guten und Bösen (Right and Wrong) in der Vernunft (understanding) ihre Wurzel haben, und zugleich, daß sie von den Ideen des Schönen, Anständigen, Schicklichen, und den entgegengesetzten Begriffen wesentlich verschieden sind. Nach einer Einleitung über den Ursprung unserer Ideen überhaupt erörtert er daher insbesondre den Ursprung der Ideen des Guten und Bösen, des Schönen und Häßlichen in Beziehung auf die Handlungen, der Schuld und des Verdienstes, und in was für einem Verhältniße die Moralität zur Gottheit stehe. Dann geht er über zu den vornehmsten Gegenständen der Tugend, zu der Erläuterung des Unterschiedes zwischen der Tugend in der Ausübung (virtue in practice) und der absoluten Tugend, ferner der Methode der Imputation von Tugend und Laster; endlich inwiefern die von ihm aufgestellten Principien der Moral die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion vom Daseyn Gottes und

deßen

deßen Eigenschaften, von der Vorsehung, und einem Zustande der moralischen Vergeltung nach dem Tode begründen. Ich will hier nur einiges ihm Eigenthümliche und vorzüglich Interessante ausheben. Erstlich: Das Gute und Böse sind einfache Ideen, und müßen daher einem unmittelbaren Wahrnehmungsvermögen im menschlichen Geiste zugeschrieben werden. Wer dies bezweifelt, darf nur versuchen, sie in mehr einzelne Ideen aufzulösen, oder sie in Anwendung auf verschiedene Handlungen zu definiren, und er wird finden, daß jenes unmöglich ist, und daß sie bey dieser immer dasselbe bedeuten. Es giebt unbezweifelbar Handlungen, die schlechthin gebilligt werden, und zu deren Rechtfertigung es keines Grundes bedarf und sich auch keiner angeben läßt; so wie es Zwecke giebt, die schlechthin begehrt werden ohne allen weitern Grund. Wäre dies nicht, so müßte eine unendliche Reihe einander untergeordneter Gründe und Zwecke existiren, und dann wäre nichts, was man schlechthin billigen oder begehren könte. Zweytens: Das unmittelbare Wahrnehmungsvermögen des Guten und Bösen ist die Vernunft (understanding), als eine Quelle einfacher Ideen. Die Gründe für diese Behauptung sind folgende: a) Es ist möglich und kann wahr seyn, daß die Ideen des Guten und Bösen aus der Vernunft entspringen. Hutcheson

son hat nur gezeigt, daß wir ein unmittelbares Wahrnehmungsvermögen für jene Begriffe haben, und daß sie einfach sind; aber nicht, daß sie nicht in der Vernunft, sondern in einem moralischen Sinne gegründet seyn müßen; daß sie nicht eine Sache der Erkentniß, sondern des Gefühls seyn. b) Die Behauptung wird bestätigt durch das Bewußtseyn eines Jeden, das er vom Guten und Bösen hat, sobald er über dasselbe reflectirt. Wir erkennen das Gute in tugendhaften Handlungen, so wie das Böse in lasterhaften, als etwas Wahres und Wirkliches; und folglich beruht das Gute und Böse auf Vernunfterkentniß, nicht auf Gefühl. c) Wären die Begriffe des Guten und Bösen bloß Wirkungen des Gefühls; so würde es die größte Ungereimtheit seyn, sie auf Handlungen anzuwenden; gerade so als ob man das Vergnügen für die Eigenschaft einer regelmäßigen Form, oder den Schmerz für die Eigenschaft zusammenstoßender Körper erklärte. Alle Sensationen, als solche, sind Modi des Bewußtseyns, gänzlich verschieden von den besondern Ursachen, welche sie hervorbringen. Ein gefärbter Körper ist genau genommen eben so ungereimt und unmöglich, als ein viereckigter Ton. Wir brauchen weder Gründe noch Erfahrungen, um zu beweisen, daß Hitze, Kälte, Farben, Geschmack, nicht reelle Eigenschaften der Körper sind, weil die

die Vorstellungen von der Materie und von diesen Qualitäten unverträglich sind. Ganz anders verhält es sich mit den Begriffen des Guten und Bösen und den Handlungen, die sich sehr wohl mit einander vertragen. Jene können also nicht Wirkungen des Gefühls seyn. d) Es ist ungereimt anzunehmen, daß das Moralisch Gute nichts Absolutes und Unveränderliches sey; daß es vielmehr, wie alle Modificationen des Gefühls, stärker und schwächer seyn, zunehmen und abnehmen könne, je nachdem die Stärke und Lebendigkeit des Gefühls ist. e) Alle Handlungen haben ohne Zweifel einen gewißen Charakter, und Etwas, das mit Wahrheit von ihnen ausgesagt werden kann. Nach der Hypothese vom moralischen Sinne ließe sich bloß von ihnen prädiciren, daß sie alle gleichgültig wären. Demungeachtet beweist unsere Beurtheilung der Handlungen das Gegentheil. Was aber als wahr, in diesem Falle als gut oder böse, an den Handlungen erkannt wird, ist Object der Vernunft. Sind die Handlungen bloß gleichgültig, so muß sie auch die göttliche Vernunft als solche erkennen, und doch ist es ungereimt zu behaupten, die Gottheit könne weder ihre eigenen, noch die Handlungen ihrer Geschöpfe, billigen oder misbilligen. Hiermit werden der Gottheit alle moralische Vollkommenheiten abgesprochen. Drittens: Das Moralisch

Gute

Gute und Böse und die moralische Verpflichtung sind nothwendig mit einander verbunden. Sobald die erstern Begriffe als erträumt und eingebildet erscheinen, erscheint auch die leztere so. Viertens: Ist die Moralität ein Gegenstand der Vernunsterkentniß, so ist sie auch ewig und unveränderlich. Gutes und Böses bezeichnen, was Handlungen sind; und was ein jedes Ding ist, ist es nicht durch einen Willen, oder Rathschluß, oder eine Macht, sondern durch Natur und Nothwendigkeit. Was ein Triangel oder Cirkel ist, das ist er unveränderlich und ewig; es ist in keiner Gewalt, zu bewirken, daß die drey Winkel eines Triangels nicht zwey rechten Winkeln gleich seyn sollten. Die Allmacht selbst kann nicht die Naturen der Dinge ändern, sie zu etwas machen, was sie nicht sind, und nothwendige Wahrheit vernichten; das würde alle Weisheit und Vernunft aufheben. Sie kann bloß die particulare und äußere Existenz in's Unendliche entstehn, verschwinden und abwechseln lassen; und selbst hierbey giebt es nothwendige und unwandelbare Gesetze. Die Handlungen demnach sind unveränderlich gut oder böse, wenn sie es einmal wirklich sind. Kein Wille kann etwas gut und zur Pflicht machen, was nicht von Ewigkeit so war. Unter Handlung wird hier nicht die bloße äussere Wirkung oder Begebenheit verstanden; son-

dern

dern das Princip, die Regel des Handelns, die Determination eines vernünftigen Wesens, begleitet von der Vorstellung von Motiven oder Gründen und gerichtet auf irgend einen Endzweck. Die Verbindlichkeit des Gehorsams gegen den göttlichen Willen und eine gerechte Autorität ist hiergegen kein Einwurf. Denn wenn es in der Natur der Dinge nicht vorher eine moralische Determination giebt, dem göttlichen Willen zu gehorchen; so kann es auch für ein vernünftiges Wesen als solches keine Verbindlichkeit dazu geben. Sollte der bloße **Wille** als solcher verbindlich seyn, warum wäre denn der Wille des einen Wesens verbindlich, und der des andern nicht? warum könte der Wille nicht auf gleiche Weise zu Allem verpflichten? warum wäre ein Unterschied zwischen **Gewalt** und **Autorität**? Es ist also durchaus allein die ewige Wahrheit und Vernunft, welche Pflicht und Verbindlichkeit auflegt, und nicht der bloße Wille. Wie viel befriedigender für den menschlichen Geist und ehrenvoller für die Tugend, setzt Price nach den obigen Erörterungen hinzu, ist diese Vorstellungsart, als wenn man die Tugend zu einem veränderlichen und precären Dinge macht, das gänzlich von der Laune, dem Geschmacke, der Phantasie, oder der positiven Gesetzgebung abhängt, und ohne alle feste Regel in der Wahrheit und Natur ist!

§. 2066.

§. 2066.

Fortsetzung. Fünftens: Wesentlich verschieden von den Ideen des Moralisch Guten und Bösen sind die Ideen der Schönheit und Häßlichkeit der Handlungen. Diese Prädicate bezeichnen Vergnügen oder Abscheu, die wir bey Handlungen empfinden, und folglich gar keine reelle Eigenschaften der Handlungen, sondern nur die Wirkungen derselben in uns. Zu sagen, daß Handlungen an sich selbst liebenswürdig oder abscheulich seyen, wäre eben so ungereimt, als von andern Gegenständen unsrer Beobachtung zu sagen, daß sie an sich selbst dankbar, angenehm oder unangenehm wären. Aber braucht man einen besondern Sinn für diese Wirkungen der Handlungen anzunehmen? Es scheint nicht. Vielmehr kann das Vergnügen oder Misvergnügen an gewißen Handlungen auch einem vernünftigen Wesen beygelegt werden. Gewiße Handlungen haben eine solche Beschaffenheit, daß, wenn sie von einem vernünftigen Wesen erkant werden, sie in diesem gewiße Emotionen und Affectionen erregen. Sollte die Gottheit nicht ohne Hülfe eines Sinnes, von der Erkentniß des Universum's, in welchem Ordnung und Vollkommenheit herschen, die höchste Seligkeit genießen? Und würde nicht dagegen Ihr die Erkentniß allgemeiner

Wer-

Verwirrung und Elendes nothwendig Misvergnügen verursachen müssen? Ferner selbst mit der Erkentniß guter Handlungen ist ein angenehmes Gefühl der Billigung verbunden, so wie mit der Erkentniß böser ein unangenehmes Gefühl der Misbilligung. Gute Handlungen als solche müssen uns demnach angenehm und liebenswürdig; böse unangenehm und abscheulich vorkommen. Selbstzufriedenheit und Selbstunzufriedenheit sind die vornehmsten Quellen der Privatglückseligkeit und des Privatelendes. Diese aber hangen genau mit dem Bewußtseyn unserer Tugend oder Untugend zusammen; daher sind Tugend und Laster die unmittelbarsten und vornehmsten Ursachen von Privatglückseligkeit und Privatelende. Es ist aber wohl zu bemerken, daß das Vergnügen an tugendhaften Handlungen oder das Gefühl der Schönheit derselben bey verschiedenen vernünftigen Wesen und unter verschiedenen Umständen sich sehr verschieden äußert. Es haben unzählige Dinge auf dasselbe Einfluß, sowohl in der Beschaffenheit der Handlungen, als in der Vernunft und dem Zustande der Handelnden selbst. Jemand, der häufig Zuschauer der größten Tugenden gewesen ist, oder nur wenig Ausschweifungen des Lasters kennen gelernt hat, würde durch dieselben Handlungen nur wenig gerührt werden, die Jemand, der beständig unter Bösewichtern lebte und mit

mora-

moralischer Schlechtigkeit vertraut geworden ist, bewundern würde. Price giebt hierbey einen sehr merkwürdigen Wink über die Seligkeit Gottes. Wenn gleich das Vergnügen, das gute Handlungen erwecken, verschieden ist dem Grade nach, so liegt es doch in dem Wesen guter Handlungen, dasselbe überhaupt genommen allemal und unabänderlich zu erwecken. Wäre der Grund der Glückseligkeit bloß etwas precäres und zufälliges, so läßt sich nicht begreifen, wie die Gottheit, die selbst die Ursache aller Dinge ist und die nichts aus einer precären Quelle ableiten kann, selig seyn könnte. Allein es giebt Dinge, die natürlich Vergnügen hervorbringen. Die Seligkeit Gottes entspringt nothwendig und ganz aus dem, was er selbst ist, da er alles Wahre, Gute, Vollkomne, d. i. alles Beseligende in sich enthält. Sechstens: Wenn aber das Gute und Böse natürlich mit Empfindungen des Wohlgefallens oder Misfallens verknüpft sind; so leuchtet ein, daß das vernünftige Princip im Menschen, oder die intellectuelle Erkentniß und Unterscheidung des Guten und Bösen, noch durch eine Triebfeder (somewhat instinctive) verstärkt werde. Die Vorschriften der Vernunft, die immer sanft, ruhig und Folgen der Ueberlegung sind, würden häufig zur Regierung der Menschen zu schwach und unzureichend seyn. Unsere Begierden und Leidenschaften, die zu un-

unserer Natur wesentlich gehören und ihr unentbehrlich sind, bestimmen uns gleichwohl oft durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit zu Handlungen, welche der Vernunft widerstreiten. Besonders ist dieses der Fall in den Jahren der Jugend, wo die Sinnlichkeit über die Vernunft das Uebergewicht hat. Es ist deßwegen die weiseste Einrichtung des Schöpfers, daß alles, was uns recht und gut scheint, auch dadurch begünstigt wird, daß wir darin zugleich ein Object des Vergnügens erkennen; so wie wir um so mehr vom Laster abgeschreckt werden, weil wir es als ein Object des Abscheus erkennen. Dadurch wird das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Vermögen unserer Natur erhalten; die Vorschriften der Vernunft gewinnen größere Kraft zur Bestimmung des Willens, anstatt daß sie sonst durch jede stärkere Begierde der animalischen Natur in uns unterdrückt seyn würden. Das Resultat ist: Aus der Betrachtung der Handlungen und Affectionen moralischer Wesen erhellt, daß wir sowohl eine Erkentniß der Vernunft vom Guten und Bösen, als ein Gefühl des Herzens haben; und daß das letztere oder die die moralische Erkentniß begleitende Wirkung in uns aus zwey Quellen sich ableiten lasse. Sie hangen zum Theile von der positiven Beschaffenheit unserer Natur ab. Aber der festeste und allgemeinste Grund

 ist

ist die wesentliche Uebereinstimmung oder Nicht-übereinstimmung zwischen den Objecten und der Vernunft, wie vorher erklärt ist. Die genauen Grenzen dieser beyden Quellen unserer geistigen Empfindungen, und was die eine oder die andere dazu beyträgt, lassen sich nicht bestimmen.

§. 2067.

Fortsetzung: Siebentens: Da die Tugend immer als Etwas betrachtet wird, das einen **Werth**, und das Laster als Etwas, das einen **Unwerth** hat; so gründen sich hierauf auch die Begriffe von **Verdienst** und **Schuld**. Der Werth und Unwerth von Tugend und Laster haben aber wiederum darin zunächst ihren Grund, daß wir mit der Ausübung jener Glückseligkeit, und mit der Ausübung dieser Elend des handelnden Wesens als Wirkungen verknüpfen. Wenn wir also einem Menschen Verdienst beylegen, so drücken wir damit eine solche Beschaffenheit seines Charakters aus, vermöge deren wir es billigen, daß ihm ein besonderes Glück wiederfährt, oder es recht finden, daß er glücklicher ist, als er bey einem entgegengesetzten Charakter gewesen seyn würde. Warum aber billigen wir dies? — Der Haupt-

Hauptgrund jenes praktischen Urtheils liegt keinesweges in der Tendenz der Tugend zur Glückseligkeit und des Lasters zum Elende, oder in der gemeinen Nützlichkeit jener und der Schädlichkeit dieses; sondern darin, daß wir unmittelbar mit der Tugend und um ihrer selbst willen die Glückseligkeit als nothwendige Wirkung verknüpfen. Der moralische Werth eines handelnden Wesens liegt also in seiner Tugend selbst, sofern diese einen Grund in sich enthält, daß ihm vorzugsweise vor andern Glück, Liebe, Achtung, und Wohlwollen wiederfahren solle. Oder die Tugend ist durch sich selbst belohnungswerth, das Laster ist wesentliches Unverdienst. Achtens: Wie verhält sich aber die Moralität, als ewig und unwandelbar, zu dem Willen Gottes? — Es giebt allerdings gewisse Dinge, die nicht von dem Willen Gottes abhängig sind. Dahin gehören dieser Wille selbst; Gottes eigenes Daseyn; seine Ewigkeit und Unermeßlichkeit; der Unterschied zwischen Macht und Ohnmacht, Weisheit und Thorheit, Wahrheit und Irrthum, Seyn und Nichtseyn. Ferner die Vernunft setzt eine Wahrheit, und ein Erkentnißvermögen etwas Erkennbares, voraus. Also erfordert auch eine ewige nothwendige Vernunft die Existenz ewiger und nothwendiger Wahrheiten, und eine unendliche Erkentniß unendliche erkennbare Objecte. Gäbe es also keine ewige, noth-

wendige, von dem Willen Gottes unabhängige Wahrheiten, so könte es auch keinen ewigen nothwendigen, unendlichen und unabhängigen Geist geben. Auf gleiche Weise kann man sagen: Gäbe es keine moralische Wahrheiten, so wären auch keine moralische Vollkommenheiten in der Gottheit möglich. Mit der ewigen unwandelbaren Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes wäre gar kein Begriff mehr zu verbinden, falls die Grundwahrheiten der Moral nicht selbst ewig und unwandelbar wären. Man muß also annehmen, daß Gottes Wille durch seine Vernunft bestimt wird. Denn was kann unverständiger seyn, als die Gottheit zu einem bloß wollenden Wesen zu machen, und den Willen zu erheben auf Kosten und zur Vernichtung der übrigen göttlichen Eigenschaften? Wenn man inzwischen die moralischen Gesetze als unabhängig von dem Willen Gottes vorstellt, so sind sie doch nicht unabhängig von der Natur desselben; sie gehören vielmehr zu dieser wesentlich, und haben in dieser ihren letzten Grund. Neuntens: Die Tugenden sind zwar sehr verschieden nach ihren Gegenständen; allein sie lassen sich alle auf ein gemeinschaftliches Sittengesetz zurückführen: Handle so, wie die Vernunft es unmittelbar für wahr und recht erkennt. Sofern dieses Gesetz allen Tugenden zum Grunde liegt, giebt es eigentlich nur Eine Tugend des Menschen überhaupt und keine par-

tielle.

tielle. Dasselbe Gesetz, welches von dem Menschen Frömmigkeit fodert, fodert auch Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Dankbarkeit und Wohlwollen gegen andere Menschen. Dazu komt, daß oft mehr Tugenden in derselben Handlung mit einander zusammen fließen; und keine der einzelnen Tugenden kann fehlen ohne die verderblichsten Folgen für alle die übrigen. Eine Handlung der Gerechtigkeit kann zugleich eine Handlung der Dankbarkeit und Wohlthätigkeit seyn; und in einem ungerechten Charakter sind alle übrige Tugenden ohne Werth. Zehntens: Man muß unterscheiden zwischen der abstracten absoluten Tugend und zwischen der Tugend in der Ausübung. Die abstracte Tugend bezeichnet im eigentlichsten Sinne die Qualität der äußern Handlung, unabhängig von dem Gefühle des Handelnden; oder was solch ein handelndes Wesen unter solchen Umständen überhaupt genommen und schlechthin thun sollte, und was zu thun es sich auch für schuldig erachten würde, wenn es aufrichtig urtheilte. Die praktische Tugend hingegen hat eine nothwendige Beziehung auf das Gefühl und die Meynung des Handelnden von seinen Handlungen. Endliche moralische Wesen können sich irren in Ansehung der Umstände, in welchen sie sich befinden, und folglich auch über ihre Verpflichtung irrig urtheilen. Die Verpflich-

tung an sich muß also eine reelle Existenz haben, welche von ihrem Urtheile unabhängig ist. Aber wenn sie sich auch auf irgend eine Art irren, darf man darum nicht glauben, daß keine Verpflichtung für sie übrig bleibt. In gewißem Verstande kann man immer behaupten, daß was Jemand in der Aufrichtigkeit seines Herzens thun zu sollen glaubt, er wirklich thun solle, und daß er Tadel verdiene, falls er es unterließe, sollte es auch seiner Pflicht im erstern Sinne zuwiderlaufen. Ein Richter, der Jemanden ein Vermögen zuerkennt, worauf dieser nach einer sehr überwiegenden Wahrscheinlichkeit ein Recht zu haben scheint, würde in einem Sinne recht handeln; obwohl die Gegenparten beweisen könte; (nur daß sie den Beweis nicht überzeugend führt), sie sey der wahre Eigenthümer, der Richter also in einem andern Sinne unrecht thun würde. Hier ist keine andere Regel übrig, als dem Gewissen treu und standhaft zu folgen, nachdem man sich auf die möglich beste Art darüber, was in vorkommenden Fällen Pflicht sey, unterrichtet hat. Wenn man zweifelt, muß man das Sicherste wählen, und nicht wagen zu handeln, sobald nichts verloren wäre, wenn man die zweifelhafte Handlung unterließe; und im Gegentheile eine zweifelhafte Handlung nicht unterlassen, sobald wir sie als unschädlich erkennen, wenn wir sie wirklich ausüben. Läßt

sich

sich weder für noch wider die Moralität einer Handlung entscheiden; so ist es völlig gleichgültig, wie wir handeln. Die Bedingungen der praktischen Tugend sind **Freyheit**, ohne welche überall keine Moralität möglich ist; **Einsicht** (intelligence) bis auf einen gewißen Grad, um das Moralisch Gute und Böse zu unterscheiden; endlich ein **Bewußtseyn** der moralischen **Richtigkeit** (rectitude) der Handlungen, die zur Regel und zum Zwecke dient. Freyheit und **Vernunft** machen die Fähigkeit zur Tugend überhaupt aus; aber die obigen Bedingungen bestimmen die wirkliche Existenz der Tugend in einem Charakter. Auf die bloß theoretische Tugend ist die Preiswürdigkeit nicht anwendbar; nur die wirkliche Uebereinstimmung des Willens eines moralischen Wesens mit dem, was es für gut erkennt, ist der Gegenstand unseres Lobes und unserer Achtung; und zwar um so mehr, je ausschließlicher der Begriff des Guten und Bösen das Princip der Handlung war. Der Instinct und sinnliche Neigung überhaupt kann nicht das Princip moralischer Handlungen seyn. Jener motivirt nur, anstatt daß die Vernunft gebietet, welche sich selbst ihr eigenes Gesetz ist, dem jede Neigung und Fähigkeit, jeder Instinct und Wille, ja die ganze Natur unterworfen sind. Elftens: Giebt es ein höchstes Gesetz des Guten, deßen Erkentniß nothwendig mit Billi-

gung desselben, und deßen Uebertretung mit einem Bewußtseyn der Selbstverachtung verbunden ist; ein Gesetz, das, soweit es erkannt wird, alle vernünftige Personen verpflichtet, und das durch seine eigene Natur sich zum ersten, eigentlichen, allgemeinen, höchsten und ewigen Führer, Maaßstabe und Motive aller ihrer Determinationen und Handlungen constituirt; so folgt demonstrably, daß die oberste Intelligenz oder die Gottheit mehr unter der Direction desselben stehe, als irgend eine andere Natur, sofern ihre Vernunft, ihre Erkentniß und Weisheit die vollkommenste und von allem Irrthume frey ist. Gott ist also in der Wirklichkeit die lebendige unabhängige Quelle jenes Gesetzes. Er kann ihm nicht zuwider handeln, ohne seine eigene Natur aufzuheben. Man muß inzwischen die Nothwendigkeit der göttlichen Handlungen nicht mit der Nothwendigkeit der Principien verwechseln, aus welchen sie fließen. Jede freye Handlung schließt die physische Möglichkeit in sich, sie zu unterlassen, oder das Gegentheil zu thun. Diese Möglichkeit ist aber nicht im geringsten unverträglich mit der höchsten Gewißheit jener in Gott als einer moralisch guten Handlung, oder mit der Unmöglichkeit in einem andern Sinne, daß diese Handlung nicht erfolge. Man kann unendlich mehr darauf rechnen, daß Gott nie Böses thun werde, als

daß

daß das weiseste erschaffene Wesen nichts thun werde, was zu seiner Zerstörung gereicht, ohne dazu die geringste Versuchung zu haben. Price erläutert diesen Unterschied der physischen Möglichkeit, die zugleich moralische Unmöglichkeit ist, noch auf folgende Weise. Man denke sich eine Million Würfel, deren jeder eine Million Seiten hat, und diese würden Millionenmale hingeworfen; so würde es moralisch unmöglich seyn, daß alle Würfel dieselbe Seite zeigten; aber es wäre doch eine physische Möglichkeit vorhanden. Zwölftens: Die Tugend hat offenbar die Tendenz, die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen zu erhöhen, so wie das Laster die Tendenz hat, das Elend zu vergrössern. Diese entgegengesetzten Tendenzen können während dieses kurzen Lebens nicht ihre vollen Wirkungen hervorbringen. Der Zustand der Dinge hienieden ist von der Art, daß die Ereignisse oft ganz anders sind, als die Naturen von Tugend und Laster es mit sich bringen. Daher scheint diese Welt eher eine Erziehungsschule zur Tugend, als ein Zustand von Glückseligkeit zu seyn, der durch Tugend bewirkt würde; und der Lauf der menschlichen Angelegenheiten ist mehr geeignet, die Tugend zu erwecken und zu üben, als sie zu belohnen. Unter gleichen Umständen hat freylich die Tugend großen Vortheil vor dem Laster voraus, und ist allein hinreichend, vielen heillosen Fol-

 gen

gen desselben vorzubeugen; aber daß sie in dem gegenwärtigen Leben vollständig und ohne Ausnahme sich durch Glückseligkeit belohne; daß sie alle möglichen Uebel, die den Körper, den Geist, oder das Eigenthum angehn, überwiegen könne, würde eine ausschweifende Behauptung seyn. Price macht hier die interessante Bemerkung, daß gerade tugendhafte Menschen selbst durch ihre Tugend, die sie ängstlich und skrupulös macht, unglücklicher sind, als Bösewichter. Er meynt daher, es würde oft für einen Menschen in Hinsicht auf seine dermalige Ruhe und Zufriedenheit besser seyn, völlig böse, als es nur zum Theile zu seyn. Jemand der die Tugend liebt, ohne sie consequent in seinen Handlungen zu befolgen; der das Laster verabscheut, aber in manchen Augenblicken nicht Kraft genug hat, die verführerische sinnliche Neigung zu besiegen; dieser muß ein sehr elender und unglücklicher Mensch seyn. Er hat weder Tugend noch Laster genug, um ruhig zu seyn, und ist in einem beständigen innern Kampfe mit sich selbst begriffen. Um dies Phänomen in der moralischen Weltordnung zu erklären, bleibt nichts übrig, als entweder sich zum Atheism zu bekennen, und zu leugnen, daß ein vollkommenstes vernünftiges Wesen alle Dinge regiere; oder anzunehmen, daß ein Zustand moralischer Vergeltung nach dem Tode existire. Jene Voraussetzung ist

mit

mit einer großen Menge Schwierigkeiten verbunden, die hingegen bey diesem Glauben alle wegfallen.

S. A review of the principal questions and difficulties in morals; particularly those relating to the original of our ideas of virtue, its nature, foundation, reference to the Deity, obligation, Subject-Matter and sanctions, by *Richard Price*; London 1785. 8.

§. 2068.

Bey Gelegenheit der Erörterung der Vorstellungsart Priestley's ist schon des philosophischen Streits erwähnt worden, welchen dieser mit Price hatte. Er hieng genau mit den moralischen Untersuchungen des letztern zusammen, und wurde auch zunächst durch dieselben veranlaßt. Priestley's Materialism und Determinism war mit den Gründen und Resultaten von Price's Moralphilosophie im directesten Widerstreite. Nach dieser wurde die Freyheit als ein nothwendiges Fundament aller Moralität vorausgesetzt, und diese ließ sich wiederum nicht anders, als wie unter Voraussetzung oder in Correlation des Spiritualism behaupten. Priestley glaubte dagegen, nicht nur die

Mora-

Moralität und positive Religion beym Materialism und Determinism retten, sondern sogar dieses philosophische System als nothwendig für die erstere, und das ihm entgegengesetzte als nachtheilig für das Interesse derselben darthun zu können. Die Debatten, welche diese beyden Philosophen mit einander schriftlich hatten, und die nachher zusammen gedruckt wurden, sind in einem musterhaften Tone abgefaßt. Nur ist ihre Form, in der sie dem Publicum mitgetheilt sind, im höchsten Grade unzweckmäßig, weil sie eine Uebersicht des Inhalts fast unmöglich macht. Es folgen Price's einzelne Einwürfe und Priestley's Antworten, Repliken und Dupliken von Beyden, nach einander, und das gegenseitige Raisonnement dreht sich fast durchweg um einzelne Stellen in den Schriften beyder Philosophen herum, welche man also selbst immer zur Hand haben muß, wenn man ihre Gedanken im Zusammenhange richtig verstehn und beurtheilen will. Price stützt sich am meisten auf das Bewußtseyn der Freyheit, welches wir beym Handeln haben, und das sich weder aus dem Determinism und Materialism erklären, noch auch wegvernünfteln läßt; ferner auf das nothwendige Bedürfniß, die Freyheit vorauszusetzen für die Moralität, für die Begriffe von Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe; endlich auf das Verhältniß Gottes zu den endlichen

lichen vernünftigen Naturen, das zwar, wenn die Freyheit angenommen wird, mit manchen Schwierigkeiten in seinem Begriffe verbunden ist; aber doch bey weitem nicht so mit der göttlichen Natur im Widerstreite steht, wie nach dem entgegengesetzten Systeme des Determinism. Wie Priestley diesen Einwürfen in seinen Schriften zu begegnen gesucht hat, hab ich schon ausführlich erörtert. Wie den Indeterminism, vertheidigte Price auch den Spiritualism, und zwar als ein nothwendiges Correlat des erstern. Uebrigens enthält die gedruckte Correspondenz zwischen Price und Priestley zwar vorzugsweise die Debatten beyder; es sind aber auch Briefe anderer Englischer Philosophen über dieselben Gegenstände eingerückt.

Man kann mit Grunde vom Price behaupten, daß er das wahre Moralprincip im Wesentlichen aufgefaßt, scharf von verwandten Begriffen gesondert, und mit Klarheit und Wärme dargestellt habe. Nur wußte er es nicht aus der Natur der Vernunft zu deduciren, den Charakter desselben zu bestimmen und zu rechtfertigen, und es in seinem Verhältniße zur sinnlichen Natur des Menschen aufzuklären. Dazu kam noch die Unentschiedenheit, in welcher er die Lehren von der Freyheit, und von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele lassen mußte. Wie nahe der Weg der Speculation, welchen Pri-

Price eingeschlagen hat, demjenigen war, den der Königsbergische Weltweise hernach verfolgte, mag nachstehende Stelle über den Begriff der Caussalität aus dem Abschnitte über den Ursprung der Ideen (Review of the principal questions etc. p. 33) beweisen: The next ideas i shall instance in, are those of *power* and *causation*. They require our particular notice and attention. Nothing may at first sight seem more obvious, than that one way, in which they are conveyed to the mind, is by observing the various changes, that happen about us: and our constant experience of the events arising upon such and such applications of external things to one another; And yet i am well persuaded, that this experience and observation are alone quite incapable of supplying us with these ideas. What we observe by our external senses, is properly no more, than that one thing *follows* another, or the *constant conjunction* of certain events; — (In einer Note erinnert Price ausdrücklich, daß Hume schon dieselbe Bemerkung, aber in einer ganz andern Absicht gemacht habe) — as of the melting of wax, with placing it in the flame of a candle; and in general of such and such alterations in the qualities of bodies with such and such circumstances of their situation. That one thing is the *cause* of another, or *produces* it by its own efficacy and operation, we never see. — Our certainty, that every new event requires some

some cause, depends not at all on experience; no more then our certainty of any other the most obvious subject of intuition. — The *necessity of a cause of whatever events arise*, is an *essential principle, a primary perception of the understanding*; nothing being more clearly absurd and contradictory than the notion of a *change* without a *changer*; something *altering* without *being altered*, or beginning to exist without being produced. — I know nothing, that can be said or done to a person, who professes to deny these things, besides refering him to common sense and reason, and his own ideas. — Die übrigen Schriften Price's philosophischen Inhalts habe ich nicht erhalten können.

§. 2069.

Einer der achtungswerthesten Englischen Moralisten unter den Neuern ist noch Adam Ferguson, Professor der Moralphilosophie zu Edinburgh. Seine Institutes of moral philosophy enthalten ein vollständiges System der praktischen Philosophie überhaupt, und begreifen auch das Naturrecht und die Politik in sich. Auch einige Theile der Metaphysik, wie die Lehre von der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele, vom Daseyn und den Eigen-

genschaften Gottes, sind von ihm mit hineln verwebt worden. Ferguson geht von der natürlichen Geschichte des Menschen aus, die auch noch in einem besondern Werke ausführlich von ihm bearbeitet ist, schildert hernach den philosophischen Charakter des einzelnen Menschen, und die verschiedenen dahin gehörigen Fähigkeiten und Vermögen desselben, und setzt dann die allgemeinsten Gesetze des Verstandes und des Willens fest. Als Verstandesgesetze stellt er vornehmlich folgende zwey auf: 1) Die Wahrnehmungen von Gegenständen werden erhalten durch Media, die auf keine Weise den Gegenständen ähnlich sind. Diese Media sind entweder Empfindungen (Sensationen) oder Zeichen. Die Vergleichung der Vorstellungen von Dingen mit Bildern, die diesen ähneln, wird von F. ganz verworfen, und für bloß metaphorisch oder allegorisch erklärt. Die Erkentniß, welche auf jenem Verstandesgesetze beruht, bezieht sich denn entweder auf die Wahrnehmung materieller Dinge, oder auf die Auslegung von Begriffen. Das zweyte Verstandesgesetz ist: Um irgend ein besonderes Ding zu begreifen, muß man irgend ein allgemeines Prädicament oder einen Classenbegriff kennen, auf welchen dasselbe zurückgeführt werden kann. So führen wir alle besondere Naturdinge, um uns Begriffe von ihnen zu bilden, auf Gattungen; alle Wirkungen der Natur auf gewiße

Ge-

angenommene Regeln oder Gesetze zurück. Eine Entdeckung machen heißt denn entweder ein Gesetz auffinden, oder eine neue Anwendung desselben zeigen. Isaak Newton entdeckte das Gesetz der Refraction der Lichtstrahlen, und wandte es zur Erklärung des Regenbogens und der Farben der Körper an. Die Gesetze für den Willen bestimt F. folgendermaßen: 1) Die Menschen begehren von Natur, was sie für nützlich halten. Sie begehren daher die Mittel zur Subsistenz, Gesundheit, Stärke, Schönheit, Talente u. dgl. Man nennt dies gewöhnlich das Gesetz der Selbsterhaltung. Inzwischen ist die Verschiedenheit der Meynungen unter den Menschen und die Wunderlichkeit ihrer Neigungen so groß, daß sie in manchen Fällen etwas begehren, was offenbar verderblich für sie ist. 2) Die Menschen begehren von Natur das Wohlseyn ihrer Nebengeschöpfe. Allgemeine Unglücksfälle sind Gegenstände der allgemeinen Betrübniß; allgemeines Wohlseyn Gegenstand der allgemeinen Freude. F. nennt diese Regel das Gesetz der Gesellschaft (law of society). Jedes Individuum wird dadurch angetrieben, Mitglied einer Gesellschaft zu seyn, und zum gemeinsamen Besten beyzutragen, so wie es auch dadurch ein Recht bekomt, an den Vortheilen, welche dieselbe gewährt, Theil zu nehmen. F. sucht hier mehrern Einwürfen gegen die Existenz und Gültigkeit dieses Gesetzes

zu begegnen; z. B. daß die Menschen bey ihren Handlungen nicht immer und in den wenigsten Fällen auf das gemeine Beste Rücksicht nehmen, und daß dasjenige, was sie etwa hierzu Abzweckendes thun, sich aus andern Motiven herleiten läßt. Die Antwort ist, daß die menschlichen Handlungen nicht einzig durch das Gesetz der Geselligkeit, sondern durch dasselbe in Verbindung mit jedem andern Gesetze der menschlichen Natur bestimt werden; daß, falls auch das Gesetz der Selbsterhaltung meistens das herrschende ist, hieraus nicht folgt, das Gesetz der Geselligkeit habe gar keinen Effect; daß endlich die äußere Tendenz jedes Gesetzes durch die Verschiedenheit der Umstände modificirt wird. Die Motive, nach welchen Menschen zum Besten ihrer Mitbrüder handeln, können sehr mannichfaltig seyn; aber Niemand kann, außer was ihn sein eigenes Gewissen lehrt, behaupten, daß es gar keine aufrichtige Gesinnungen des geselligen Wohlwollens gebe. 3) Die Menschen begehren von Natur, was Vortrefflichkeit bewirkt, und verabscheuen das Gegentheil, (Gesetz der Schäzung, law of estimation). Verschiedene Objecte haben verschiedene Qualitäten, und werden in der Wahrnehmung verschiedener Thiere Objecte der Begierde oder des Abscheus; allein für die Wahrnehmung des Menschen sind sie auf gleiche Weise in manchen Fällen Objecte

der Achtung oder der Verachtung. Dies ist eine ursprüngliche Thatsache (vltimate fact) in der menschlichen Natur, die sich weiter nicht erklären läßt. Vortrefflichkeit (excellency), sie mag absolut oder comparativ seyn, ist das höchste Ziel des menschlichen Strebens. Reichthum, Macht, und selbst das Vergnügen werden nur dann mit dem lebhaftesten Verlangen gesucht, wenn man wähnt, daß sie zu Vorzug und Rang erheben werden. Diese Grundgesetze des Willens werden nun vom F. weiter angewandt, um daraus die Erscheinungen des Eigennutzes, des Wetteifers, Stolzes, der Eitelkeit, der Rechtschaffenheit, und der moralischen Billigung und Achtung zu erläutern. Die Rechtschaffenheit beschreibt er als diejenige Stimmung des Menschen, in welcher er die Rechte anderer respectirt; Gefühl für ihre Leiden hat; immer zu wohlthätigen Handlungen bereit und willig ist; und mit Wahrheit und Treue die Erwartungen erfüllt, die er erregt hat. Rechtschaffene Menschen ziehen diese ihre Gemüthsstimmung jeder andern Art vermeynter Vortrefflichkeit vor. Die moralische Billigung ist das Urtheil, welches wir über Charactere und Handlungen fällen, sofern sie vortrefflich oder gerecht sind; sie ist der Misbilligung oder dem Tadel entgegengesetzt. Die Wahrnehmung der Vortrefflichkeit oder des Gegentheils in andern Dingen, wie der Schön-

 heit

heit oder Häßlichkeit in animalischen oder materiellen Naturen ist bloß mit Regungen der Bewunderung oder des Misfallens begleitet; die Wahrnehmung aber der Vortrefflichkeit oder des Gegentheils bey uns selbst, ist verbunden mit einem Gefühle der Würde oder der Schande und des Vorwurfs des Gewissens; bey Andern mit Beyfall, Verehrung, Liebe, Mitleiden, Unwillen und Verachtung. Die moralische Billigung beruht auf dem Gesetze der Schätzung, nach welchem Menschen die Eigenschaften und Aeusserungen ihrer Natur nebst manchen andern Dingen auf die entgegengesetzten Prädicamente der Vortrefflichkeit und des Defects beziehen. Sie werden hierin jedoch nicht durch eine instinctartige unveränderliche Regel geleitet; sondern weichen in ihrer Beurtheilung der Charaktere gar sehr von einander ab. Caesar schrieb eine Invective gegen das Andenken des Cato, und obgleich Andere dies lächerlich fanden, so ist doch wahrscheinlich, daß er selbst aufrichtig urtheilte, und wirklich den Eifer des Cato, die Republik zu erhalten, für tadelhaft hielt. Man kann inzwischen die Behauptung wagen, daß Wohlwollen oder das Gesetz der Gesellschaft in Verbindung mit dem Gesetze der Schätzung das Princip der moralischen Billigung ist, und daß die Tugend achten so viel heißt als: die Menschen lieben. Die Vollkommenheit des Menschen besteht darin,

daß

daß er ein vollkomnes Glied des Systems ist, zu welchem er gehört. — Die Immaterialität der Seele folgert F. daraus, daß die sogenannten geistigen Eigenschaften und Fähigkeiten der menschlichen Natur gar keine Analogie mit denen der Materie haben, ja daß sie vielmehr diesen schlechthin entgegengesetzt sind. Die Fähigkeiten der Seele übrigens sind nicht abgesonderte Theille eines complicirten Wesens; es sind Abstracta, unter welche die Thätigkeiten des Geistes classificirt werden. Die Seele ist physisch unsterblich, weil sie einfach ist, und es keine Vernichtung in der Natur giebt. Mit dem Tode hört freylich der Körper auf, beseelt zu seyn; aber da das geistige Princip von einer ganz andern Natur ist, so kann es abgesondert existiren. Ueberdem ist die Unsterblichkeit der Seele ein Artikel des religiösen Glaubens. Das Daseyn Gottes gründet Ferguson, was man von einem so philosophischen Kopfe kaum hätte erwarten sollen, auf den allgemeinen Glauben der Menschheit daran. Daß die Skeptiker dasselbe bezweifeln, kann diesem Glauben so wenig Eintrag thun, als dem Glauben an die Existenz der Materie, die doch auch von Einigen bezweifelt ist. Es verträgt sich auch mit diesem Glauben sehr gut, daß die Menschen sehr oft unwürdige Begriffe davon hegten, so wie man glauben kann, die Werke der Classiker wären von Menschen, aber — zum Unterrichte

 der

der Schulknaben geschrieben. Die Ursache des Glaubens an Gott liegt in der natürlichen Erkentnißart des Menschen; aus der Zweckmäßigkeit der Welt schließt er auf einen unendlich weisen Schöpfer derselben. Die Eigenschaften der Gottheit, welche wir nach eben jener natürlichen Erkentnißart ihr beylegen müssen, sind Einheit, Allmacht, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit. Aus diesen Eigenschaften Gottes fließen neue Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Die Güte und Gerechtigkeit Gottes lassen nicht nur eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, sondern auch einen Zustand der moralischen Vergeltung hoffen. Die Schöpfung vernünftiger sowohl als thierischer Naturen ist immerwährend. Die erstern müssen aufhören zu existiren, damit eine Generation der andern Platz machen könne; aber eine Welt von Geistern kann ohne Inconvenienz immer an Zahl zunehmen. Auch beruft sich F. auf die bekanten Argumente, von dem instinctartigen Verlangen des Menschen nach Fortdauer, das als eine Verheißung des Schöpfers von ihrer Wirklichkeit anzusehen sey; von der Fähigkeit des Menschen zu einem unendlichen Fortschritte in geistiger Vollkommenheit; von dem Mangel an göttlicher Gerechtigkeit in den Schiksalen der Menschen im gegenwärtigen Leben u. w.

§. 2070.

Ferguson geht hierauf zur Erörterung der Rechts und Tugendlehre insbesondre über. Den Grund des Rechts setzt er darin, daß das Fundamentalgesetz der Moralität prohibitorisch ist, und die Begehung von Ungerechtigkeiten verbietet. Vermöge dieses Verbots darf jeder Mensch sich selbst und seine Mitmenschen, nöthigenfalls durch Zwang, gegen Ungerechtigkeit vertheidigen, und dadurch wird das Gesetz der Moral zu einem Rechtsgesetze; denn Alles, was zum Menschen und seinem Zustande gehört, und mit Zwang vertheidigt werden darf, wird sein Recht genannt. Die Jurisprudenz scheidet sich in zwey Theile, von denen der eine die Rechte, der andere die Regeln der rechtlichen Vertheidigung der Menschen betrifft. Zu den letztern gehören z. B. folgende: Man darf einer Ungerechtigkeit zuvor kommen; Man darf eine Ungerechtigkeit mit Zwang abwehren; Man darf den Beleidiger zur Entschädigung zwingen. In der weitern Anordnung und Ausführung der Rechtslehre hat F. manches Eigne, ohne daß doch die Wissenschaft ihm einen beträchtlichen Gewinn verdankte. Die Tugendlehre behandelt er unter dem Namen der Casuistik. So wie das Rechtsgesetz prohibitorisch ist, so ist das Pflichtgesetz positiv, und fodert von dem Menschen jede äußerliche Wirkung

der Tugend oder des guten Willens. Diese Handlungen des guten Willens können aber von Niemanden gewaltsam erzwungen werden. Die Sanction der Pflicht beruht auf der Religion, dem öffentlichen Rufe, und dem Gewißen. Die Religion lehrt den Menschen, Weisheit und Wohlthätigkeit lieben, da dieses die Eigenschaften des höchsten Wesens sind, welches er anbetet, und er hierin die Bestimmung findet, die ihm die Vorsehung angewiesen hat. Dazu komt noch die Lehre der Religion von einem Zustande der moralischen Vergeltung nach dem Tode. Der öffentliche Ruf sanctionirt die Pflicht vermöge des Einflußes, welchen herrschende Meynungen und Beyspiele, Lob und Tadel gewißer Handlungen von Andern, auf den Menschen haben nach seiner geselligen Natur und seinem natürlichen Ehrgefühle. Das Gewißen besteht in dem Bewußtseyn der Selbstbilligung bey guten Handlungen und der Reue, des Vorwurfs, bey bösen. Die Empfindungen des Gewißens sind aber häufig mit Ideen des Aberglaubens und der Gewohnheiten verbunden, und daher, so wie auch die herrschenden Volksmeynungen über Tugend und Laster, Ehre und Schande, dem Irrthume unterworfen. Die Casuistik muß daher solchen Irrthümern zuvorkommen, oder sie berichtigen, indem sie die wahre Tendenz von Tugend und Laster in äußern Handlun-

lungen genau bestimt. Die Tugenden selbst charakterisirt F. nach den vier Cardinaltugenden, der Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit, der Klugheit, der Mässigkeit und der Standhaftigkeit, deren jede wieder mehr einzelne Tugenden unter sich begreift. An die Tugendlehre schließt sich die Politik an, in der F. bloß sehr allgemeine Regeln seinen praktischen Principien gemäß über die Statseinrichtung und Statsverwaltung vorgetragen hat.

Ferguson's Institutes of moral philosophy sind das Lehrbuch, das er bey seinen akademischen Vorträgen in Edinburgh zum Grunde legte. Er hat hernach seine praktische Philosophie vollständiger und weitläufiger ausgeführt in einem größern Werke: Principles of moral and political science; Edinburgh 1792. Voll. II. 4.

§. 2071.

Weniger durch seine Essays on the principles of morality and natural religion, mit denen ich nicht Gelegenheit gehabt habe, bekant zu werden, als durch seine Elements of Criticism, ist Henry Home, nachheriger Lord Kaims, sowohl in England, als auswärts, und vorzüglich bey uns in Deutschland, berühmt geworden. Dieses Werk enthielt nach man-

chen Versuchen der Zeitgenoßen und Vorgänger über einzelne ästhetische Gegenstände die erste vollständigere Theorie des Geschmacks; und da es gerade zu der Zeit erschien, wo die Wissenschaften und Künste des Schönen auch in Deutschland aufzublühen anfiengen, so gewann es einige Zeit hindurch ein classisches Ansehn. Der Namen **Kritik** war für die Geschmackslehre, wenn auch nicht streng angemessen, doch viel richtiger gewählt, als der Namen Aesthetik, welchen die Baumgartensche Schule in Deutschland in Umlauf brachte. Home schildert zuvörderst die Natur der Empfindungen, Vorstellungen, Rührungen und Leidenschaften, sofern sie mit Lust oder Unlust, Vergnügen oder Misvergnügen verbunden sind, und erläutert seine Schilderung mit Stellen aus den berühmtesten Werken der Poesie und Beredsamkeit. Dann entwickelt er die Begriffe des Schönen, des Erhabenen, der Bewegung und Stärke in ästhetischem Betrachte, des Lächerlichen, der Aehnlichkeit und des Contrastes, des Einförmigen und Mannichfaltigen, des Uebereinstimmenden und Angemeßenen, des Edlen und Gemeinen. Das Schöne bezieht er zunächst auf den Sinn des Gesichts, und unterscheidet eine innere und eine relative Schönheit, wovon jene bey einem einzelnen Gegenstande ohne Rücksicht auf das Verhältniß desselben zu andern Dingen, diese in dem Verhält-

hältniße mehrer Gegenstände zu einander wahrgenommen wird. Die innere Schönheit bedarf bloß der Wahrnehmung des Gesichtssinnes; denn um die Schönheit einer Eiche mit ihren ausgespreiteten Zweigen, oder eines rieselnden Baches wahrzunehmen, ist nichts weiter nöthig, als bloß diese Objecte zu sehen. Die Wahrnehmung der relativen Schönheit hingegen ist mit einer Thätigkeit des Verstandes, einer Reflexion, verbunden. Von einem Instrumente oder einer Maschine empfinden wir nicht eher die relative Schönheit, als bis wir den Nutzen und Zweck derselben kennen gelernt haben. Beyde verschiedene Arten des Schönen stimmen aber darin zusammen, daß sie auf gleiche Weise als dem Objecte angehörig wahrgenommen werden nnd daher kann das Eine die Stelle des Andern ersetzen, wenn dieses etwa fehlt. So hat ein alter Gothischer Thurm keine Schönheit an sich selbst, aber er erscheint dennoch als schön, wenn er als Wehre gegen einen Feind betrachtet wird; ein sehr unregelmäßiges Wohnhaus kann im Gesichtspuncte der Bequemlichkeit für schön gehalten werden; und der Mangel an Symmetrie in der Form eines Baumes wird ihm seine Schönheit nicht entziehn, sobald man weiß, daß er gute Früchte trägt. Wie sehr Home die wahre Natur des Schönen verkannte, kann aus diesen wenigen Bemerkungen von ihm, die ich hier ausgehoben

ben habe, schon hinlänglich erhellen. Wenn andere Gegenstände, die nicht Objecte des Gesichts sind, für schön gelten, so wird hier das Schöne figürlich von denselben prädicirt. Glücklicher war Home in der Entwickelung des Begriffes vom Erhabenen. Er führt ihn zurück auf das Gefühl einer starken Bewegung in unserm Innern, die ein großer Gegenstand durch seinen Eindruck, den wir nur mit Anstrengung zu fassen vermögen, hervorbringt. Die Verbindung und Verwandtschaft des Schönheitsgefühles mit dem Gefühle des Erhabenen zu erklären, fand er mit Recht sehr schwierig. Es kann Gegenstände geben, die zwar das Gefühl des Erhabenen in einem hohen Grade erregen, aber an sich selbst häßlich, grausenvoll und schrecklich sind; die Lust am Erhabenen ist also von ganz anderer Art, als die Lust am Schönen, ob gleich beyde darin einerley sind, daß sie angenehme Gefühle sind, die nur durch die Verschiedenheit ihrer Gegenstände oder Ursachen verschieden modificirt werden. Wie das Lustgefühl am Erhabenen entstehe, zeigt Home hierauf, aber nicht, was seine Verschiedenheit vom Lustgefühle am Schönen, und wiederum seine Verwandtschaft mit demselben begründe. Die Entwickelung der übrigen oben angegebenen Begriffe kann ich hier nicht genauer andeuten. Ich will nur bemerken, daß die folgenden Capitel des Homeschen Werks vom

Witze,

Witze, von der Gewohnheit, von den äußern Zeichen der Rührungen und Leidenschaften; von den Gesinnungen, von der Sprache der Leidenschaften; von der Schönheit der Sprache, von Vergleichungen und Figuren, von der Erzählung und Beschreibung, von epischen und dramatischen Gedichten, von den drey dramatischen Einheiten, von der schönen Gartenkunst handeln. Es verdient, besonders ausgezeichnet zu werden, daß Home die Behauptung von der Nothwendigkeit der Einheiten der Zeit und des Orts bey einem Drama, als einen Irrthum verwarf. Daß die griechischen Dichter dieselben so strenge beobachteten und auch Aristoteles sie fodert, leitet er sehr richtig aus der Theilnahme des Chors an der Handlung in den Stücken der Griechen und Römer ab. Da aber in den Dramen der Neuern der Chor meistens wegfällt, so ist damit auch die Nothwendigkeit der Einheiten der Zeit und des Orts aufgehoben.

§. 2066.

In der bisherigen Geschichte der Englischen Philosophie ist schon des David Hartley gedacht worden. Seine Vorstellungsart verdient aber noch besonders und genauer erörtert zu wer-

werden, da er nächst Baco, Locke und Hume am entscheidendsten auf die philosophische Theorie der Engländer eingewirkt hat, und das Verdienst einer originalen lehrreichen Ansicht der wichtigsten Gegenstände der Philosophie ihm nicht abgesprochen werden kann. Sein berühmtestes Werk: Observations on man, his frame, his duty, and his expectations ward veranlaßt durch eine Abhandlung von Gay über das Grundprincip der Tugend vor Law's Uebersetzung von King's Werke über den Ursprung des Uebels, worin jener erstere behauptet hatte, daß sich alle intellectuelle angenehme und unangenehme Gefühle des Menschen aus dem Vermögen der Ideenassociation herleiten ließen: eine Behauptung, welcher Hartley im Wesentlichen beystimte, und die er nun nach ihren natürlichen Gründen und ihren Folgen für Moralität und Religion weiter untersucht und ausgeführt darstellen wollte. Das Werk zerfällt in zwey Theile. Der erste entwickelt die Gesetze, nach denen Sensationen, Bewegungen und Ideen in uns erzeugt werden, sowohl überhaupt, als in Ansehung jedes einzelnen Sinnes; dann folgt eine Erklärung aus den aufgestellten Principien von den vornehmsten Gattungen der Ideenphänomene, dem Verstande, der Neigung, dem Gedächtniße und der Imagination; endlich eine Geschichte und Analyse der sechs Classen intellectueller angeneh-

genehmer und unangenehmer Gefühle, welche Hartley unterscheidet, nehmlich der Gefühle der Imagination, der Ambition, des Selbst-interesse, der Sympathie, der Theopathie und des moralischen Sinnes. Der zweyte Theil enthält die Gründe für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes und die allgemeinen Wahrheiten der natürlichen Religion. Von diesen geht Hartley zur Begründung der geoffenbarten Religion über. Hierauf entwickelt er die Grundregel für das menschliche Verhalten und ihre Anwendung, so wie sich dieselbe aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur und den Vorschriften sowohl der natürlichen als der geoffenbarten Religion ergiebt. Endlich untersucht er die Lehren der natürlichen und geoffenbarten Religion über einen Zustand der moralischen Vergeltung nach dem Tode. Das ganze System Hartley's, ob er gleich selbst seine Schrift nur als eine Sammlung von Beobachtungen über philosophische Materien angesehen wissen will und gegen den Namen eines Systems protestirt, läßt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen: Erstlich: Die weiße markartige Substanz des Gehirns, das Rückenmark und das Nervenmark, welche beyden letztern aus jenem erstern entspringen und mit demselben unmittelbar zusammenhangen, sind die Werkzeuge der Sensation und der Bewegung. Eben jene Substanz ist auch das

un-

unmittelbare Werkzeug, wodurch dem Geiste Ideen dargestellt werden; oder mit andern Worten: Jeder Veränderung in jener Substanz entsprechen Veränderungen in unsern Ideen und umgekehrt. Die Vollkommenheit des Gehirnzustandes bestimt nach unzähligen Beobachtungen der Physiologen und Aerzte die Vollkommenheit unserer Geistesfähigkeiten, und jede Verletzung, Störung, Beschwerung jenes (z. B. durch starke Getränke) hemmt und schwächt die Denkkraft. Zweytens: Die Sensationen dauern in der Seele noch eine kurze Zeit fort, auch nachdem die sie verursachenden Objecte entfernt sind, und auf die Sinne einzuwirken aufgehört haben. Hartley beruft sich zur Bestätigung dieser Behauptung auf ein von Newton in seiner Optik erwähntes Experiment. Eine glühende Kohle, die schnell vor den Augen im Kreise herumgedrehet wird, erscheint als ein zusammenhangender feuriger Kreis, obgleich die Kohle ihren Ort jeden Augenblik verändert, mithin eine andre und besondere Sensation macht. Der Grund hiervon liegt darin, daß die Sensation der Kohle in den verschiedenen Puncten des Kreises dem Sensorium eingedrückt und gegenwärtig bleibt, bis die Kohle in denselben Punct wieder zurükkehrt. Derselbe Fall ist, wenn man schnell Eindrücke von verschiedenen Farben, Gelb, Grün, Blau, Roth, auf einander folgen

gen läßt; hier bleibt der Eindruk jeder Farbe im Sensorium, bis der Kreislauf aller Farben vollendet ist, und die erste wiederkömt. Die Eindrücke aller successiven Farben sind alsdenn auf einmal im Sensorium, und erzeugen eine Sensation — des Weißen. Eine gleiche Fortdauer der Sensationen ist beym Gehöre bemerklich. Der Schall, welchen wir hören, wird durch die angrenzenden Körper zurückgeworfen, und besteht sonach aus einer Mannichfaltigkeit von Tönen, die in verschiedenen Zeitmomenten auf einander folgen; dennoch verursacht dieses in unserm Gehöre keine Zusammengesetztheit des Schalles, wäre auch die Distanz der reflectirenden Körper sehr beträchtlich, wie in einem großen weitläufigen Gebäude. Noch weniger können wir die successiven Schläge der Luft selbst bey den stärksten Schällen unterscheiden. Bey dem Sinne des Gefühls dauert auch die Sensation fort, z. B. die Sensation der Wärme, auch nachdem der wärmende Körper entfernt ist. Bloß bey den Sinnen des Geruchs und Geschmacks ist die Fortdauer der Sensationen nicht so evident. Die Analogie macht aber doch glaublich, daß sie wirklich ebenfalls statt findet, wiewohl sie nicht bemerkt wird. Drittens: Die Eindrücke der äußern Objecte auf die Sinne verursachen zuerst in den Nerven, welche sie zunächst betreffen, und dann im Gehirne, Vi-

brationen der kleinen, und man kann sagen unendlich kleinen, markigten Theilchen; denn nur mittelst solcher Vibrationen ist die Fortdauer der Sensationen möglich. Diese Vibrationen aber werden erregt, fortgepflanzt und erhalten theils durch den Aether d. i. eine sehr subtile und elastische Flüßigkeit; theils durch die Einförmigkeit, den Zusammenhang, die Weichheit und die thätigen Kräfte der markigten Substanz des Gehirns, des Rückgrates und der Nerven. Jener Aether ist freylich eine Hypothese, aber eine Hypothese, die eine Menge psychologischer Erscheinungen aufklärt, welche sich sonst nicht aufklären lassen. **Viertens**: Aus der Theorie vom Ursprunge der Sensationen aus Vibrationen des Nerven und Gehirnmarks können auch **Lust** und **Schmerz** sehr gut begriffen werden. Der Schmerz kann von seinem Gegentheile, dem Vergnügen, nicht der Art der Sensation, sondern nur dem Grade derselben nach verschieden seyn. Er ist nichts anders als das Vergnügen selbst über seine Grenze hinaus getrieben. So kann eine anfangs angenehme Wärme zu einer sehr beschwerlichen oder einer brennenden Hitze werden durch Verstärkung oder Fortdauer der Sensation, und dasselbe gilt von der Reibung, dem Lichte, und dem Schalle. Alle Trennungen des Zusammenhanges in den lebendigen Theilen des Körpers verursachen Schmerz,

weil eine solche Trennung nicht ohne einen heftigen Eindruck möglich ist, und folglich nicht ohne heftige gegenseitige Thätigkeit der Objecte, der Nerven und des Aethers. Auch das Phänomen des Schlafs ist mit der Hypothese von den Vibrationen des Nerven und des Gehirnmarks sehr verträglich. Der Fetus im Mutterleibe schläft immer, weil er gar keine äußere Sensation empfängt. Dagegen der Mensch in männlichen Jahren am wenigsten schläft, weil hier die Eindrücke und die innern Vibrationen am häufigsten und stärksten sind. Den Schlaf selbst erklärt Hartley aus der Anhäufung und Verdünnung des Bluts in den Venen, hauptsächlich in denen, welche das Gehirn und das Rückenmark umgeben; denn während des Schlafs findet eine größere Zusammendrückung des Gehirns statt. Daher disponiren lange fortgesetztes Wachen, strenge Arbeit, und Schmerz zum Schlafe. Alle starke und lange fortgesetzte Vibrationen müssen Hitze erzeugen, wodurch das Blut und die Säfte so verdünnt werden, daß sie auf das Gehirn drücken. Fünftens: Werden die Sensationen oft wiederholt, so lassen sie Spuren, Typen, oder Bilder zurück, die Ideen der Sensationen genannt werden können. Diese Ideen sind abermals mit Vibrationen verbunden, die aber schwächer als die mit den ursprünglichen Sensationen verbundenen sind, und

die letztern voraussetzen, durch welche erst eine Disposition des Gehirns dazu erzeugt wird. Sechstens: Werden mehrere Sensationen A B C u. s. w. öfter mit einander associirt, so bekomt jede derselben eine solche Gewalt über die correspondirenden Ideen a b c, daß wenn eine dieser Sensationen A allein erweckt wird, sie auch in der Seele die Ideen der übrigen B C hervorruft. Dasselbe gilt von der Association der Ideen als solcher. Mittelst der Association werden einfache Ideen zu zusammengesetzten. Ist die Zahl der einfachen Ideen sehr groß, so kann es sich ereignen, daß die zusammengesetzte Idee gar keine Beziehung auf ihre Theile zu haben scheint, und auch nicht auf die äußern Sinne, welche die originalen Sensationen lieferten. Hier wird jede einzelne Idee durch die Summe des ganzen Rests überwältigt, sobald sie alle innig vereinigt sind. Siebentens: Es ist wahrscheinlich, daß die Bewegung der Muskeln im Allgemeinen auf dieselbe Art geschehe, wie die Sensation und die Wahrnehmung der Ideen bewirkt wird. Von den beyden Arten der Bewegung, der automatischen und der willkührlichen, hängt die erstere von Sensationen, die andere von Ideen ab. Das Gehirn ist auch das gemeinschaftliche Werkzeug der Sensationen, Ideen, und Muskelnbewegung; die letztere kann also auf keine andere Art bewirkt wer-

werden, als die beyden ersten. Die Phänomene der Zusammenziehung der Muskeln harmoniren recht gut mit der Vibrationstheorie, so wie auch der Hang in den Muskeln, zwischen Zusammenziehung und Nachlassung abzuwechseln. Aus der Fähigkeit der willkührlichen Bewegung, die mit den Sensationen und Ideen in Verknüpfung steht, entwickelt sich bald die Fähigkeit nach Vergnügen zu streben und Schmerz zu entfernen, welche mit der Zeit immer stärker wird.

§. 2073.

Fortsetzung: Hartley wendet nun sein Princip der Vibration des Nervenmarks als Grundes der Sensationen und Vorstellungen zur Erklärung der Sprache, des Verstandes, der Neigungen und Leidenschaften, des Gedächtnißes und der Imagination an, wovon ich nur Einiges bemerken will. Achtens: Wörter und Redensarten erwecken nur durch Association Ideen in uns. Wäre eine Sprache so beschaffen, daß sie alle Empfindungen und Vorstellungen adäquat ausdrückte, und von wenigen, nicht willkührlich angenommenen, sondern natürlichen, nothwendigen und allgemein geltenden Principien abhienge; so könte

sie eine philosophische Sprache genannt werden, dergleichen, wie H. meynt, wohl diejenige war, welche — Adam und Eva mit einander redeten, und die ihnen von Gott mitgetheilt wurde. Eine solche philosophische Sprache noch itzt zu Stande zu bringen, ist nicht unmöglich. H. thut dazu folgende Vorschläge; 1) Man untersuche alle möglichen einfachen nud zusammengesetzten artikulirten Töne, deren die menschlichen Sprachorgane fähig sind, und ihre Verhältniße zu einander, und verbinde dann mit jedem derselben einfache oder zusammengesetzte Ideen, deren Gebrauch eine tiefe Einsicht in das natürliche Bedürfniß der Menschen erfodert; oder 2) Man sammle alle einfachen articulirten Töne, alle Wurzelwörter in den gegenwärtigen Sprachen, danach sie am besten ihre Gegenstände bezeichnen, und bilde daraus Eine Sprache; man suche ferner die besten Regeln der Etymologie und Syntax in den gegenwärtigen Sprachen auf, und wende sie auf jene an, so daß die Sprache dem dermaligen Zustande der menschlichen Erkentniß entspricht, und noch eine weitere Vervollkommung dem größern Anbaue dieser gemäß zuläßt. Neuntens: Das Gefühl der Ueberzeugung von einer Wahrheit oder einem Irrthum gründet sich ebenfalls auf die Association oder Nichtassociation der Ideen. Z. B. die Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes:

Zwey

Zweymal zwey ist Vier, ist die gänzliche Coincidenz der Gesichts oder Gefühls Idee von Zwey mal zwey mit der Idee Vier, die durch mancherley Dinge dem Geiste eingeprägt sind. Wir sehen überall, daß Zwey mal Zwey und Vier bloß verschiedene Namen für denselben Eindruck sind; und es ist also bloß Association, welche das Wort und den Begriff Wahrheit, oder das innere Gefühl derselben, dieser Coincidenz beylegt. Sind die Zahlen so groß, daß wir keine distincte Gesichts Ideen von ihnen bilden können (z. B. 12mal 12 ist 144); so ist die Coincidenz der Wörter, die aus der Methode des Rechnens entsteht, und die der Coincidenz der Wörter und Ideen in den einfachern numerischen Sätzen ähnlich ist, der Grund unsers logischen Beyfalls. Wo wir aber jene Coincidenz vermissen oder nicht einsehen, da halten wir unsern Beyfall zurück, oder zweifeln. Zehntens: Alle Neigungen und Leidenschaften entspringen aus dem Vergnügen oder Schmerze, welche die Sensationen von den Objecten in uns erregen. Diejenigen, welche aus dem Vergnügen entspringen, kann man mit dem gemeinschaftlichen Namen Liebe; diejenigen, welche durch den Schmerz erzeugt werden, mit dem Namen Haß (Abscheu) bezeichnen. Elftens: Das Gedächtniß hängt gänzlich oder doch vorzüglich vom Zustande des Gehirns ab. Es beruht

ruht auf der öftern Wiederkehr derselben Eindrücke, vermöge welcher diese Spuren hinterlassen, die bey der geringsten Veranlassung durch die Association wieder erweckt, und zu lebhaftern vollständigern Ideen ausgebildet werden. Nicht anders sind auch die Phänomene der Imagination, die Träume u. s. w. zu erklären. Zwölftens: Den Unterschied zwischen den intellectuellen Fähigkeiten der Thiere und der Menschen leitet Hartley her aus dem verhältnißmäßig kleinern Umfange ihres Gehirns; aus der Unvollkommenheit des Stoffes desselben, wodurch es weniger geschikt ist, eine große Zahl von Eindrücken und Vibrationen zu befassen, und diese durch Association mit einander zu verbinden; aus dem Mangel an Wörtern, oder andern ähnlichen symbolischen Zeichen; aus der größern Stärke des Instincts, der die intellectuellen Kräfte zurückhält und unterdrückt; endlich aus der verschiedenen Beschaffenheit der äußern Eindrücke selbst, die auf die Thiere und Menschen gemacht werden. Bey H's Untersuchung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die durch die Imagination, den Ehrtrieb, das Selbstinteresse, die Sympathie, die Theopathie und den moralischen Sinn bewirkt werden, will ich hier nicht verweilen. Unter der Theopathie versteht H. die Betrachtung Gottes, seiner Eigenschaften, und unsers Verhältnißes zu ihm,

und

und die angenehme oder unangenehme Gemüthsstimmung, welche aus derselben hervorgeht.

§. 2074.

Fortsetzung: Dreyzehntens: Den Beweis für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes führte Hartley folgendermaßen; Es muß nothwendig Etwas von Ewigkeit her existirt haben; denn wir können uns keine Zeit vorstellen, da nichts existirte. Eine ewige Reihe endlicher abhängiger Dinge ist ein ungereimter Begriff; es muß also wenigstens Ein unendliches und unabhängiges Wesen geben. Dieses muß allmächtig und allweise seyn; denn ihm jene Eigenschaften absprechen, heißt ihm die Existenz selbst absprechen. Aus denselben entwickelt H. auch die übrigen, die der Gottheit beygelegt zu werden pflegen. Was die natürliche Religion lehrt, wird bestätigt durch die geoffenbarte. Vierzehntens: Die Religion setzt Freyheit voraus im popularen und praktischen Sinne, d. i. ein Vermögen der Willkühr über unsere Neigungen und Handlungen. Hingegen setzt sie nicht voraus Freyheit im philosophischen Sinne d. i. ein Vermögen, verschiedene Dinge zu thun, wenn auch die vorhergehenden Umstände dieselben bleiben. Die

Aeusserungen der Willenskräfte des Menschen werden alle bestimt durch das Gesetz der Ideenassociation, welches mechanisch wirkt und unter denselben Bedingungen und Umständen gar keine Variation zuläßt. Auch schließen die unendliche Allmacht und Erkentniß Gottes den freyen Willen des Menschen im philosophischen Sinn gänzlich aus. Hier war also Hartley mit Priestley einstimmig, welcher letztere überhaupt eine hohe Achtung für die Philosophie jenes hegte. Funfzehntens: Nach einer weitläufigen Abhandlung über die Wahrheit der christlichen Religion trägt H. in mehrern Abschnitten Regeln der praktischen Lebenswissenschaft vor, die sehr lehrreich sind. Sie betreffen das Verhalten in Beziehung auf die Freuden und Leiden der Sinne, der Imagination, des Ehrtriebes, des Selbstinteresse, der Sympathie, Theopathie und des moralischen Gefühles. Das letztere muß der unmittelbare Führer aller unserer Handlungen seyn. Es warnt uns vorher, und fodert hernach zur Rechenschaft; es verdammt oder spricht uns los; es belohnt durch das Vergnügen der Selbstbilligung oder bestraft durch die schmerzlichen Empfindungen der Reue. Es erscheint daher auch mit der Autorität eines Richters, der die Herzen kennt, und folglich als Diener Gottes, und Vorbote der Sentenz, welche wir nach diesem Leben von Gott zu erwarten haben. Ferner

ner das moralische Gefühl wird vornehmlich erzeugt durch Frömmigkeit gegen Gott, Wohlwollen und vernünftige Selbstliebe, die alle erklärte Führerinnen des Lebens bey überlegten Handlungen sind. In solchen Fällen, wo keine reifliche Ueberlegung möglich ist, ist es daher am besten, sich bloß dem moralischen Gefühle zu überlassen. Zur Bildung und Leitung des moralischen Gefühls ist vorzüglich auf dreyerley zu achten: a) daß es sich so viel wie möglich bey allen Verhältnißen des Lebens, wo es aufs Handeln ankomt, äußere; b) daß es gleichwohl nicht auf alle und jede unbedeutende Kleinigkeiten sich erstrecke, wodurch es die Liebe zu Gott in eine abergläubische Furcht verwandeln würde; c) daß es in allen Fällen der Frömmigkeit und dem Wohlwollen entspreche, deren Substitut es ist. Hartley nahm also das moralische Gefühl gar nicht für etwas Ursprüngliches, sondern für Etwas aus der Erfahrung Erworbenes an. Sechszehntens: Die Philosophie Hartley's über den Zustand des Menschen nach dem Tode ist fast gänzlich auf den christlichen Religionsglauben gegründet, oder doch mit demselben innigst verwebt. Indeßen bringt er auch einige eigentliche philosophische Raisonnements vor. Der Nichtglaube an Unsterblichkeit beruht auf unserer Unwissenheit theils von den Mitteln, wodurch unsere Existenz nach dem Tode des Körpers erhalten

ten werden möge, theils von der Art, wie wir alsdenn existiren werden. Aber diese Unwissenheit kann gar kein bündiges Argument gegen die Unsterblichkeit abgeben. Ferner die feine Natur der Empfindungen, Gedanken und der Bewegung geben einige positive Präsumtion für einen künftigen Zustand. Ihre Verbindung mit der Materie und ihre Abhängigkeit davon ist freylich aus der obigen Theorie von den Vibrationen des Nervenmarks klar; allein es bleibt doch immer eine Lücke übrig zwischen der Sensation selbst und den materiellen Organen, welche jene Theorie nicht auszufüllen vermag. Zu der einfachsten Sensation kann eine immaterielle Substanz erfoderlich seyn, und wenn dem so ist, da sich nicht einsehen läßt, wie jene Substanz durch die Auflösung des groben Körpers im Tode afficirt werden könne; so ist wahrscheinlich, daß sie nach dem Tode fortdauern werde. Wollte man sich auch zum Materialism bekennen, und der Materie Empfindungs und Denkkraft und Willensvermögen beylegen; so müssen wir doch einen unendlich kleinen elementarischen Körper im Embryo annehmen, der im Mutterleibe vegetiren kann, und doch zugleich ursprünglich die Empfänglichkeit für alle Eindrücke der äußern Welt hat, welche der Mensch nach der Geburt bekomt; und hier scheint es, daß der Tod, der gleichsam die dicke Rinde jenes elemen-

mentarischen Körpers ablöst, diesen eben so wenig zerstören kann, als der Zuwachs der Rinde auf seine Entstehung und seine wunderbaren Kräfte Einfluß hatte. Noch andere Gründe, die H. beybringt, sind diese: Die Verwandlung einiger Thiere in verschiedene Formen nach einem scheinbaren Tode, gewährt ein starkes Argument für die Fortdauer des elementarischen Grundprincips im thierischen Körper. Eben so die Sehnsucht nach einem künftigen Leben und der Abscheu vor der Vernichtung. Alle übrigen Triebe und Neigungen finden ihre angemessenen Gegenstände; es läßt sich daher nicht annehmen, daß der Trieb nach Fortdauer unbefriedigt bleibe. — Der Schmerz, welchen das Kind bey der Geburt empfindet, die Absonderung und das Absterben des Mutterkuchens, wodurch es im Mutterleibe seine Nahrung empfieng, und andere Umstände haben etwas Aehnliches mit dem Tode. So wie das Kind also durch die Geburt auf einen neuen Schauplatz versetzt wird, neue Sinne und intellectuelle Kräfte bekomt; warum sollte sich nicht etwas Aehnliches mit dem Menschen nach dem Tode ereignen? Daß wir nicht zu begreifen vermögen, wie es geschehen könte, beweist nichts dagegen. — Es stimt gar nicht mit den übrigen Begebenheiten des Lebens zusammen, daß der Tod die letzte seyn, und das ganze Schauspiel des menschlichen Daseyns sich mit

Schmerz endigen sollte. Es ist dies unverträglich mit der Schönheit und Harmonie der sichtbaren Welt, und mit dem allgemeinen Uebergewichte des Vergnügens über den Schmerz. Alle Uebel des Lebens, die wir kennen, tragen dazu bey, uns auf irgend eine Art zu verbessern und zu vervollkomnern; sollte also das letzte, das wir wahrnehmen, das fürchterlichste in unserer Vorstellung, unser Daseyn ganz vertilgen? Nimt man ein künftiges besseres Leben an, so erscheint auch der Tod als ein Uebel, das zu unserm Besten dient, anstatt daß die Supposition des Gegentheils der Güte Gottes schlechthin widerspricht. — Die Stimme des Gewissens, die einen Menschen anklagt oder rechtfertigt, was für einen Grund sie auch haben mag, einen übernatürlichen oder natürlichen Eindruck, oder erworbene associirte Ideen, giebt eine Präsumtion, daß wir nach diesem Leben zur Rechenschaft werden gezogen werden; eine Präsumtion, deren Stärke die Menschen aller Zeitalter gefühlt haben.

Die Hypothese Hartley's zur Erklärung des physischen Ursprungs der Vorstellungen und der Association derselben, so annehmlich sie anfangs scheint, wird doch nicht durch die Erfahrung bewährt, und steht auch mit manchen Phänomenen bey unsern Ideen in Widerstreit, so wie manche andere sich nicht daraus erklären lassen. Alle Sensation,

als

alles Vorstellen, Denken und Wollen, soll auf Vibrationen des Nervenmarks nnd Nervenäthers beruhen. Für diese Vibration liefert nicht nur die Erfahrung gar kein Zeugniß, sondern auch die Lage der Nervenfäden, die nichts weniger als gespannt sind, und die Beschaffenheit des Nervenmarkes selbst stehn ihr durchaus entgegen. Der vom Hartley sogenannte Nervenäther aber ist eine ganz willkührliche Erdichtung. Für die Erkentniß der Natur der Seele wird, was H. selbst zugiebt, durch die Hypothese nichts gewonnen; denn die Seele wird noch von ihm als ein geistiges Princip vorausgesetzt, in welchem Kraft, Leben, Bewußtseyn und Thätigkeit des Denkens und Wollens gegründet sind. Also wäre die Hypothese, wenn man ihre Wahrscheinlichkeit einräumte, nur zur Aufhellung der mechanischen Psychologie, wie sich die Seele im Körper äußert, brauchbar. Allein auch diese Brauchbarkeit scheint ihr abgesprochen werden zu müssen. Die Ideenassociation, auf welche H. alle übrigen intellectualen und practischen Vermögen des Menschen zurück zu führen sucht, ist an sich selbst keinesweges nach allen ihren Aeusserungen aus der Associationstheorie zu begreifen. Daß Ideen, welche die Seele durch denselben Sinn ursprünglich empfangen hat, sich wieder mechanisch associiren, ließe sich allenfalls daraus einsehen, weil hier die Vibration eines Nervenpuncts andere in den nächst liegenden Nervenpuncten erregte; wiewohl doch die Schwierigkeit bliebe, warum wir z. B. mit derselben Gesichts-

sichtsidee zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Gesichtsideen associiren, da man doch glauben sollte, daß mit derselben Idee sich auch stets wieder dieselben anderen Ideen verknüpfen würden, weil die erregten benachbarten Vibrationen stets dieselben seyn müßten. Was aber gar nicht aus der Vibrationstheorie begriffen werden kann, ist der Umstand, daß wir häufig Ideen von verschiedenen Sinnen, dem Gesichte, Gehöre, Geschmacke, Gefühle, mit einander associiren, wo die Mittheilung der Vibrationen von einer Idee zur andern nach mechanischen Gesetzen ganz unmöglich ist. Auch die andere Hauptidee Hartley's, daß die Association das formelle Princip aller intellectualen und praktischen Vermögen des Menschen sey, läßt sich nicht rechtfertigen. Ohne Association der Ideen könten sich freylich die intellectualen und praktischen Vermögen des Menschen gar nicht äußern; allein die Thätigkeiten der letztern selbst bestehn doch nicht im bloßen Associiren, und es ist auch durch die gezwungenste Künsteley nicht möglich, sie darauf zurückzuführen. So können z. B. das Vergleichen, Unterscheiden, Entgegensetzen der Ideen, das Abstrahiren, u. w. gar nicht aus der Association allein hergeleitet werden.

Die Experimente, wodurch Hartley zu seiner Vibrationshypothese verführt wurde, sind von ihm in ihren Gründen misverstanden worden.

§. 2075.

– * Search on Freewill, Fore-knowledge and Fate London 1763

§. 2075.

Wenn auch die Grundideen Hartley's nicht haltbar sind, so sind doch in seinem Werke eine sorgfältige Beobachtung der menschlichen Natur und wahrhaft philosophischer Geist unverkennbar. Dies läßt sich nicht auf gleiche Weise rühmen von dem weitläufigen Werke des **Eduard Search**:* The light of nature pursued. Es besteht aus drey Bänden, von denen der erste in zwey Theilen die Natur des Menschen, der zweyte in drey Theilen die Theologie (Gott und Welt), und der dritte in vier Theilen die Vereinigung der Philosophie mit dem Christenthume zu Gegenständen haben. Den Hauptgesichtspunct, aus welchem Search die Philosophie betrachtet und behandelt hat, gab ihm die Frage: ob und inwiefern die Vernunft allein den Menschen über sein Wesen, seine Bestimmung und seine Pflichten belehren könne; oder ob er nothwendig der Hülfe der göttlichen Offenbarung bedürfe? Um die hierüber unter den Philosophen und Theologen so lange herschend gewesenen Streitigkeiten zu beendigen, und die Parteyen mit einander auszusöhnen, glaubte Search am zweckmäßigsten und sichersten zu verfahren, wenn er solche theoretische und praktische Grundsätze verfolgte, die von Allen, zum mindesten im wirklichen gesellschaftlichen Leben, für gültig erkant werden.

Denn es ist doch unleugbar, daß es allgemeine Principien giebt, die Jeder unbeschadet seinen übrigen Lieblingsmeynungen zugesteht, und wenn aus jenen mit strenger Consequenz gefolgert würde, so ließe sich ein philosophisches System aufführen, in welchem alle vernünftige Denker übereinstimten. Eben so giebt es auch praktische Gründe zur Klugheit, zur Rechtschaffenheit, Wohlthätigkeit, Industrie, in Ansehung deren die Menschen von allen Glaubensbekentnißen einig sind, und die folglich auch als Fundamente einer allgemeingeltenden praktischen Philosophie gebraucht werden könten. Diese Philosophie würde aber doch den Werth einer göttlichen Offenbarung gar nicht aufheben; denn die Erkentniß der Vernunft könte durch die leztere nur bestätigt und berichtigt, und wo jene für die Wißbegierde und das praktische Interesse des Menschen unzureichend ist, erweitert werden. Auch kann Niemand dafür einstehn, daß er die mögliche Erkentniß der Vernunft bis an ihre äußersten Grenzen getrieben und ganz erschöpt habe; da hingegen die Offenbarung uns als ein vollendetes Ganzes der Erkentniß mitgetheilt ist. Was also Search in seinem Werke überhaupt vorträgt, ist die von mehrern seiner Zeitgenossen und Landsleute sogenannte Philosophie des gemeinen Menschensinnes. "Man erwarte von mir nicht", sagt er," Resultate eines ausserordent-

lichen

lichen philosophischen Tiefsinns; ich werde nichts behaupten, als was Jeder schon nach seinem Gesichtspuncte und seiner Beobachtung bemerkt haben kann; ich werde ihn vielleicht nur an Dinge erinnern, die seinem Gedächtniße entfallen oder seiner Wahrnehmung entwischt sind. Sollte ich ihm etwas Neues darstellen, so wird es nichts anders seyn, als was er selbst durch gewöhnliches Nachdenken von den Gegenständen hätte abstrahiren können, wenn er sie eben so sorgfältig und anhaltend und aus demselben Gesichtspuncte betrachtet hätte, wie ich. Ich bin daher gar nicht gesonnen, meine Vorstellungsart Andern aufdrängen zu wollen; noch verlange ich mehr Aufmerksamkeit oder Achtung für meine Meynungen, als eine solche, die Jeder gerne einem Schriftsteller über Materien widmet, mit welchen sich dieser von den frühsten Jahren an beständig beschäfftigt hat. Sowohl ältere als neuere Philosophen haben viele Versuche gemacht, die Principien der Vernunft zu bestimmen, und der Moralität eine feste Grundlage zu geben; und wenn auch keiner von ihnen den vorgesetzten Endzweck völlig erreichte, so hat doch auch keiner ihn ganz verfehlt. Die Gründe der Vernunfterkentniß sind noch nicht entdeckt, wenigstens noch nicht zur Ueberzeugung Aller dargelegt worden; aber vieles, was sie bisher verhüllte, ist weggeräumt, vieles, auf deßen Bearbei-

tung großer Fleiß verschwendet worden, ist als unnütz und nicht zum Zwecke führend erkannt." Search legt insbesondre dem Locke um die Aufklärung der Gründe und Quellen der menschlichen Erkentniß ein großes Verdienst bey, und bekennt von ihm die Methode und Richtung der philosophischen Forschung gelernt zu haben, ob er gleich in manchen Puncten von ihm abgewichen sey. Ueberhaupt komt es bey der Beurtheilung und dem Gebrauche der Meynungen Anderer vornehmlich darauf an, das echte Metall von den Schlacken zu sondern, und jenes zu seiner ursprünglichen Lauterkeit zu bringen. "So chimärisch die Verwandlung der unedlen Metalle in edle scheinen und wirklich seyn mag, so giebt es doch eine Verwandlung der Wahrheit in Irrthum; manche Sätze können durch Auslegungen, Bestimmungen oder Einschränkungen wahr oder falsch gemacht werden; nnd vielleicht sind die meisten Irrthümer durch einen verkehrten Gebrauch dieser Kunst in die Welt eingeführt worden. Wenn ich also, fährt S. fort, eine Meynung, die, so wie sie ist, verworfen werden muß, zu ihrem ursprünglichen Charakter zurückführe, — und es ist mir dieses zuweilen über meine Erwartung gelungen — so kann ich sie mit Recht als gültige Münze und als einen Theil meines Vorraths an wahrer und brauchbarer Erkentniß ansehen uud behandeln.

deln. Meine Thür steht offen für Erkentniße jeder Art, die von allen Seiten mir zuströmen, und so wie es zulässige und verbotene Waaren giebt, so bin ich auch genöthigt, jene bald aufzunehmen, bald abzuweisen, je nachdem sie meinem Vernunftinteresse entsprechen oder nicht." Was am meisten bey dem Werke des Search Tadel verdient, ist, die zu große Weitläufigkeit und Seichtigkeit desselben in mehreren Abschnitten ungerechnet, eine durchaus unsystematische Anordnung oder vielmehr Verwirrung der Materien unter einander. Er entwickelt ausführlich bald logische, bald metaphysische, bald moralische Begriffe, ohne auf den Zusammenhang derselben in Einem Systeme zu achten, oder diesen am Ende in einer kurzen Uebersicht anzudeuten. Wären die Artikel alphabetisch geordnet, so würde man das Werk ein philosophisches Wörterbuch nennen können. So enthält der erste Theil folgende Capitel: Ueber die Fähigkeiten des menschlichen Geistes; vom Handeln; von den Ursachen des Handelns; von den idealen Ursachen; von Motiven; von Befriedigung des Geistes; von der Sensation; von der Reflexion; von der Ideenverbindung; von den Ideenreihen; von der Urtheilskraft; von der Einbildungskraft und dem Verstande; von der Ueberzeugung und Ueberredung; von der Erkentniß und den Begriffen; von der Zusammensetzung der Motive;

tive; von den Ursachen und der Bewirkung der Motive; von der Sympathie; von den Leidenschaften; vom Vergnügen; vom Nutzen; von der Ehre; von der Nothwendigkeit; von der Vernunft; vom höchsten Gute; von der Rechtheit (rectitude) der Dinge und der Handlungen; von der Tugend; von der Klugheit; der Standhaftigkeit; der Mässigkeit; der Gerechtigkeit; dem Wohlwollen; von der Moralpolitik; von den Schranken der Tugend u. w.

Die in der Literatur zu diesem Abschnitte angeführten Elements of moral philosophy by *David Fordyce* habe ich nicht benutzen können.

§. 2076.

Nicht ganz übergangen zu werden verdient das Lehrbuch der Logik von Isaak Watts, (Logik; or the right vse of reason in the enquiry after truth.) das, wie die zahlreichen Auflagen desselben beweisen, in England großen Beyfall gefunden hat, und beym elementarischen Schulunterrichte in der Philosophie häufig zum Grunde gelegt ist. Es ist nicht bloß Compendium für Vorlesungen, sondern kann auch unabhängig von einem Commentare mit Nut-

Nutzen gebraucht werden. Watts behandelte die Logik nach einer sehr richtigen und zweckmäßigen Methode als Wissenschaft und Kunst des Denkens zur Entdeckung und Vertheidigung der Wahrheit. Er vermeidet die scholastische Terminologie und den unnützen syllogistischen Kram, und behält nur die nothwendige wissenschaftliche Sprache und die im gelehrten und praktischen Leben wirklich anwendbaren Regeln bey. Inzwischen erscheint doch sein Lehrbuch nur alsdenn in einem besonders vortheilhaften Lichte, wenn man es mit den frühern vergleicht, die namentlich in England im Gange waren. In Vergleichung mit den neuern Lehrbüchern der Logik, hauptsächlich denen, die in Deutschland erschienen sind, ist Manches daran auszusetzen. So ist z. B. die Grenze zwischen der Logik und der empirischen Psychologie nicht scharf genug beobachtet; auch den Unterschied zwischen der reinen und empirischen Logik kennt W. nicht, und vermischt daher beyde; es kommen endlich mehrere Capitel vor, die in die Ontologie oder transscendentale Logik gehören, wie gleich anfangs die Lehre von der Substanz und den verschiedenen Modis derselben. Einige andere philosophische Schriften von Watts über die Gemüthsbewegungen, und seine: Verwahrung gegen die Versuchung zum Selbstmorde, sind mir nicht näher bekant geworden.

§. 2077.

Auch von einer philosophischen Schriftstellerinn voll Geist und Geschmack, Catharine Macaulay Graham, ist ein Treatise of the immutability of moral truth erschienen. Die Absicht desselben ist, einigen skeptischen Schwierigkeiten zu begegnen, die der Begründung der moralischen Grundsätze und dem Einfluße derselben auf die sittliche Veredlung der Völker, zumal bey der gegenwärtigen noch immer fortschreitenden raffinirten Cultur einiger derselben, insbesondre der Britten, im Wege stehn. Die Verfasserin klagt, daß, obgleich die Menschen darüber einig seyen, daß die Tugend den höchsten Werth für den Menschen habe, und ihn allein zur wahren Glückseligkeit führe, anstatt daß das Laster ihn unfehlbar in Elend versinken lasse, dennoch die sittliche Veredlung der Menschen mit ihrer Vervollkomnung in anderweitigen Hinsichten gar nicht gleichen Schritt halte; daß vielmehr die sittliche Verdorbenheit immer zunehme, und selbst die religiöse Toleranz, die man dem neuern Zeitalter als Wirkung der größern Humanität und Moralität zum Verdienste anrechne, nichts anders, als einen gänzlichen Mangel an sittlichen und religiösen Grundsätzen und eine entschiedene Gleichgültigkeit dagegen beweise. Eine der vornehmsten Schwierigkeiten gegen die Begründung der moralischen

Grundsätze entspringt aus dem Mangel einer befriedigenden Theodicäe wegen der Zulassung des Uebels und Bösen in der Welt von Seiten der Gottheit. Dieser macht es zweifelhaft, ob unsere Erde zu einem wohlthätigen Zwecke für die sie bewohnenden Geschöpfe, oder als Gefängniß zur Bestrafung von Wesen geschaffen sey, die in einem vor diesem Leben hergehenden Zustande sich große Verbrechen haben zu schulden kommen lassen. Die Versuche, die Schwierigkeiten zu lösen, thun der Vernunft kein Genüge. Am meisten und lebhaftesten eifert die Verfasserin gegen die Erklärung, welche King vom Grunde des Uebels und des Bösen gegeben hat. Nach diesem Philosophen existirt eine nothwendige und wesentliche Verschiedenheit der Dinge, eine Schicklichkeit und Unschicklichkeit, eine Proportion und Disproportion, eine moralische Schönheit und eine moralische Häßlichkeit, ein unveränderliches Recht und Unrecht, die von dem Willen jedes erschaffenen oder unerschaffenen Wesens nothwendig unabhängig sind. Jene Verschiedenheit der Dinge existirt, wie Plato es sich dachte, unter der Form ewiger intellectualer Ideen, oder moralischer Entitäten, die im göttlichen Verstande wohnen, und von diesem aus sich gleich erleuchtenden Strahlen dem Verstande aller der vernünftigen Wesen mittheilen, die mit Verachtung der Sinnendinge sich zur Betrach-

tung

tung der Gottheit erheben. Die Existenz des moralisch Guten und Bösen, von denen ewige Ideen im göttlichen Verstande wohnen, beruht also zuletzt auf dem unbedingten Willen Gottes. Was wir inzwischen Uebel oder Böses nennen, ist in seiner Beziehung zum Universum nichts weiter als ein geringeres Gut, da die Welt nach dem weisesten Plane nicht in einem Aggregate gleich vollkomner Dinge, sondern in der Harmonie mehr oder minder vollkomner Substanzen zum WeltGanzen bestehen sollte. Die Verfasserin bringt gegen diese Hypothese King's sehr scharfsinnige Einwürfe vor. 1) Die Freyheit, Güte und Weisheit Gottes werden dadurch aufgehoben, weil die Existenz des Uebels und Bösen in der göttlichen Idee als ewig und nothwendig vorausgesetzt wird; und das Princip der Tugend, das seinen letzten und entscheidenden Grund in der Gottheit haben muß, wird dadurch für die Menschen schwankend und unsicher, indem es mit dem Principe des Lasters nach King's Hypothese einerley Grund im göttlichen Verstande hat. 2) Es ist herabwürdigend für die Gottheit, anzunehmen, daß sie die moralische Vollkommenheit, die in der Verbreitung sinnlicher und moralischer Glückseligkeit über alle endliche Wesen liegt, einem geringfügigern Zwecke, Bewirkung der Schönheit und Harmonie des WeltGanzen durch eine Stufenfolge mehr und minder vollkomner Geschö-

schöpfe aufgeopfert habe. Die Verfasserin erklärt ihrerseits das ganze Problem vom Grunde des Uebels und Bösen in der Welt für ein unergründliches Geheimniß. Sinnreich ist die Bemerkung, und kann wenigstens zur Befestigung des Moralprincips eher dienen, als King's Hypothese, daß das sinnliche und moralische Uebel in Ansehung des Menschengeschlechts darum von Gott zugelassen sind, damit dieses nach und nach immer glücklicher werde und zu einer höhern Vollkommenheit in's Unendliche steigen könne; was für ein endliches Wesen besser war, als wenn es auf einmal zu der Stufe der Vollkommenheit und Glückseligkeit erhoben wäre, zu der es möglicherweise gelangen konte. Daß aber auch diese Bemerkung vielen Schwierigkeiten ausgesetzt ist; daß besonders das Uebel, welchem die thierische Welt unterworfen ist, nicht dadurch gerechtfertigt wird, entgieng der Verfasserinn nicht. In einem andern Abschnitte sucht dieselbe die skeptischen Einwürfe des Lord Bolingbroke gegen die Fortdauer der Seele und ihren Zustand nach dem Tode zu widerlegen; da auch auf dem Glauben an Unsterblichkeit und einer moralische Vergeltung die Autorität des Sittengesetzes und der Einfluß desselben auf den Willen beruhen.

§. 2078.

§. 2078.

Noch muß ich hier eines neuern Englischen philosophischen Schriftstellers erwähnen, des Dugald Stewart, Professors der Moralphilosophie zu Edinburgh. Sein Werk: Elements of the philosophy of the human mind, ist ein Synkretism der Vorstellungsarten Hartley's und Reid's, welchem leztern auch dasselbe zugeeignet ist. Er gründet die Erkentniß der Seele sowohl als der Aussendinge, oder vielmehr er schränkt dieselbe lediglich auf das ein, was der Gemeinsinn (common sense) davon lehrt, und glaubt hierdurch das Studium der Metaphysik von dem Vorwurfe zu befreyen, daß es Gegenstände betreffe, die über den Horizont des menschlichen Erkentnißvermögens hinaus liegen, oder die für das praktische Leben gänzlich unanwendbar seyen. Er kritisirt also zuvörderst die Erklärungen der ältern Philosophen von dem Ursprunge unserer Vorstellungen von äußern Objecten, und tritt nachher der Meynung Reid's bey, daß die Philosophie es bey der Entwickelung des Factums des Vorstellens und seiner Gesetze bewenden lassen müsse, soweit die unmittelbare Beobachtung dasselbe kennen lehrt, ohne weiter nach dem letzten subjectiven und objectiven Grunde der Natur und der Möglichkeit der Vorstellungen zu fragen, als welcher nun einmal unerforschlich

lich sey. In dem Abschnitte von der Abstraction hat Stewart mehrere lehrreiche und interessante Betrachtungen eingeflochten, z. B. über die Zwecke, zu denen das Vermögen zu abstrahiren und generalisiren dienen kann; über die Irrthümer sowohl in der Speculation als in Geschäfften, zu welchen eine zu rasche Anwendung allgemeiner Principien verleiten kann; über die Verschiedenheiten in den intellectuellen Charakteren der Individuen, sofern sie durch die Verschiedenheit ihrer Art zu abstrahiren und zu verallgemeinern bestimt werden; über den Nutzen und den Misbrauch allgemeiner Principien in der Politik. Die folgende Abschnitte enthalten eine Entwickelung des Princips der Ideenassociation, fast ganz nach Hartley, um daraus die intellectuellen und practischen Fähigkeiten des Menschen herzuleiten.

§. 2079.

Es lag in dem Geiste der Englischen Verfassung, daß neben der Moral vorzüglich auch die Politik und die Theorie der Statswirthschaft bearbeitet wurden. Ich will hier nur ein paar Werke kurz anzeigen, die bey ihrer Erscheinung sehr großes Aufsehn erregten, und auf die politische Denkart und Stimmung der Engländer

überhaupt sehr eingewirkt haben. Es gehört dahin vornehmlich das Werk des James Harrington (geb. 1611. zu Exton in Rutlandshire; gest. 1677) unter dem Titel: The commonwealth of Oceana, mit welchem Namen England als die größte und berühmteste Insel des Nordischen Oceans bezeichnet wird. Es ist ein Entwurf einer republicanischen Statsform für England, Schottland und Ireland in einer romantischen Einkleidung nach dem Beyspiele der Utopia des Thomas Morus; daher auch die darin erwähnten Völker, länder, Städte, Flüße, Regenten und Statsmänner mit erdichteten Namen aufgeführt werden, zu deren Erklärung es gleichwohl Harrington nicht an einem Schlüßel fehlen ließ. So werden unter den Namen Alma, Emporium, Halcionia, Leviathan, Marpesia, Olphäus Megaletor, Panopäa, verstanden der Pallast von St. James, London, die Themse, Hobbes, Schottland, Cromwel, Ireland. Das Werk besteht aus Präliminarien in zwey Abtheilungen, welche Raisonnements über politische Einrichtungen der ältern und neuern Staten enthalten; dann folgt ein dritter Abschnitt mit der Ueberschrift: Die Versammlung der Gesetzgeber, worin die gesetzliche Verfassung entwickelt ist, welche in der Oceana statt finden sollte, und zwar so, daß den Gesetzen Reden der Gesetzgeber beygefügt sind, in wel-

welchen die Gründe für die Nützlichkeit und Nothwendigkeit derselben ausführlich vorgetragen werden, nach Art der Reden, die im Englischen Parlamente zur Empfehlung eines Gesetzes von dem Urheber desselben gehalten zu werden pflegen. Endlich wird das Modell einer Republik als der Hauptgegenstand des Werks dargestellt. Im Detail läßt sich dies hier nicht weiter auseinander setzen. Obgleich die Statsform, welche Harrington schilderte, im eigentlichsten und wahrsten Verstande eine republicanische ist, und Cromwell der Englischen Nation damit schmeichelte, daß er die Regierungsform nach Abschaffung der Monarchie in eine republicanische verwandelt habe; so fürchtete doch die herrschende Partey, daß man zwischen der Republik Harrington's und der Englischen Statsverfassung und Statsverwaltung unter dem Protectorate einen zu großen Abstand bemerken, und daher die öffentliche Bekantmachung des Werks eine ihr nachtheilige politische Stimmung der Nation hervorbringen möchte. Vielleicht war ihr auch der Verfasser, der ehedem der Hofpartey ergeben gewesen war, verdächtig geworden, wiewohl sein Werk ihm nach der Erscheinung desselben die Abneigung dieser und bittere Vorwürfe der Undankbarkeit und Treulosigkeit zuzog. Cromwell suchte also den Druck des Werks zu verhindern, und ließ sogar das Manuscript aus der Druckerey

wegnehmen. Harrington wußte indeßen durch die Tochter Cromwells, Lady Claypole, der er das Werk als einen bloßen politischen Roman charakterisirte, welcher dem Interesse ihres Vaters durchaus nicht schädlich werden könte, dahin zu bringen, daß ihm das Mspt wieder ausgeliefert und der Druck vollendet wurde. Er wagte es sogar, das Werk dem Cromwell zu dediciren, der nach seiner gewöhnlichen Weise, wenn er darüber urtheilte, auch die monarchische Verfassung misbilligte, und nur deßhalb das Protectorat übernommen zu haben vorgab, damit die politischen Parteyen in England einander nicht aufrieben. Harrington bekam viele heftige Gegner. Seine folgenden politischen Schriften und Verhandlungen verursachten, daß er unter der Regierung des Königs Carl's II im J. 1661 in den Tower gesetzt, und ob er gleich des Verbrechens des Hochverraths unschuldig befunden wurde, doch in der Gefangenschaft blieb und harte Mishandlungen erfuhr. Er bekam Anfälle von Wahnsinn, und seine Gesundheit ward bis zu seinem Tode nie völlig wiederhergestellt.

Die erste Ausgabe der Commonwealth of Oceana erschien zu London 1656. fol. Ein Verzeichniß der politischen Schriften Harrington's und ihrer Ausgaben findet sich vor Toland's Edition jenes Werks.

§. 2080.

§. 2080.

Ein noch unglücklicheres Schicksal als Harrington hatte sein Zeitgenosse, der mit ihm gleich lebhaft die republicanische Freyheit verfocht, Algernon Sydney, Verfasser der berühmten Discourses concerning government. Er wurde gebohren wahrscheinlich im J. 1622 aus einem vornehmen Geschlechte. Sein Vater war Englischer Gesandter am Dänischen und hernach am Französischen Hofe, wo auch er seine ersten Jugendjahre verlebte. Er verwaltete in der Folge mehrere Statsbedienungen unter Cromwell's Protectorate, war auch selbst einmal Gesandter in Kopenhagen und Stockholm. Durch mehrere unvorsichtige Aeusserungen, zu denen ihn seine demokratische Stimmung verleitete, und die durch erdichtete Zusätze vergrößert und vermehrt wurden, erweckte er den persönlichen Haß Königs Carl's II. und seiner Partey gegen sich, und war genöthigt eine Zeitlang ausserhalb seinem Vaterlande in Italien und Deutschland zu leben. Er erhielt Erlaubniß zurückzukehren, ward aber doch bald darauf des Hochverraths angeklagt, durch eine Ungerechtigkeit des Lord Ober Richters Jefferies zum Tode verurtheilt und im J. 1683 enthauptet. Wahrscheinlich trug sein obengenanntes Werk zu seinem Unglücke das Meiste bey, wiewohl es nur noch nicht gedruckt und unvollendet

un-

unter seinen Papieren gefunden war. Nach der Revolution wurde er in einer Parlementsacte feyerlich für unschuldig, und das gerichtliche Verfahren gegen ihn für widerrechtlich erklärt. Die Discourses concerning government selbst enthalten eine heftige und nicht selten leidenschaftliche, aber mit philosophischem Geiste und Sachkunde geschriebene Vertheidigung der republicanischen Freyheit. Sydney war ein so erklärter Gegner der Monarchie, daß er den stärksten Haß auch gegen Cromwell äußerte, nachdem dieser Protector geworden war. Ich will hier nur einige seiner politischen Grundsätze, die er umständlich ausführt, anmerken. Die gemeinen Begriffe von politischer Freyheit sind in der Natur gegründet; blinder Glaube gehört für Narren; die Wahrheit wird entdeckt durch Untersuchung der Principien. Die Rechte der Nationen können nicht bestehen, wenn allgemeine Principien für wahr angenommen werden, die ihnen zuwider laufen. Von dem Willen eines Einzigen abhangen, ist Sclaverey. Gott hat den Menschen die freye Wahl ihrer Statsform gelassen, und eben diejenigen, welche eine Statsform constituireu, können sie auch wieder abschaffen. Wer in der bürgerlichen Gesellschaft leben will, muß seine Freyheit bis auf einen gewißen Grad einschränken; aber Niemand kann die Gesellschaft beherrschen ausser durch Einwilligung der Mitglieder, oder durch

durch Uebermacht. Ein erbliches Recht der Herrschaft kann nach dem Naturrechte nicht statt finden. Der Stat ist nicht um des Regenten, sondern um der Unterthanen willen da. Die besten Statsverfassungen waren von jeher zusammengesetzt aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie. Kein Volk ist verbunden von Königen zu ertragen, was diese kein Recht haben zu thun. Auflagen können nur zur Bestreitung der nothwendigen Statsbedürfniße gemacht werden. Die magna charta ist nicht der Grund und Quell, sondern nur die Erklärung der Freyheit der Engländer. Die Gewalt der Könige ist durch dieses und andre Grundgesetze der Englischen Verfassung nicht beschränkt, sondern bestimt und begründet worden. Der allgemeine Aufstand einer Nation kann nicht eine Rebellion genannt werden. Die Veranlassung gab dem Sydney zu seinem Werke eine Schrift von Robert Filmer unter dem Titel Patriarcha, worin ein allgemeines und unbedingtes Recht der Könige über die Unterthanen behauptet wurde.

§. 2081.

§. 2081.

Wie die Politik, so hat auch die Theorie der Statswirthschaft durch die Untersuchungen der Engländer sehr viel gewonnen. Ich habe schon oben das Werk des Adam Smith über den Nationalreichthum genannt. Ihm kann ohne Bedenken an die Seite gestellt werden die Inquiry into the principles of political Oeconomy being an essay on the science of domestic policy in free nations von James Steuart, der mit dem vorher erwähnten Dugald Stewart nicht verwechselt werden muß. Die Hauptgegenstände dieses Werkes sind die Bevölkerung, der Ackerbau, Handel, Industrie, Geld, Münze, Interessen, Geldumlauf, Banken, öffentlicher Credit und Taxen. Das Ganze ist in fünf Bücher abgetheilt, deren jedes mit einer kurzen Recapitulation des Inhalts zur leichtern Uebersicht der ausgeführten Hauptgliedern sich schließt. Am wichtigsten ist das dritte Buch über das Geld und den Umlauf desselben. Einen kurzen Auszug läßt ein Werk dieser Art bey der zu großen Mannichfaltigkeit des Stoffes nicht zu.

S. 714 u. Bei Stäudlin findet sich eine Erklärung über das Verhältniß der Philosophie Hume's im Allgemeinen zu Stäudlin 2. B. S. 247.

S. 109 Niedige[?]
S. 270 Crusius. wo ihr Moral ist gar nicht gesagt.
S. 317 Berkeley
366 Hume. praktische Philos. 402.
Gegner des Hume
Reid p. 433
Beattie p. 449.
Oswald p. 454.
Priestley p. 462 Gegner desselben
Price 665 Palmer 595
Bryant 559

Shaftesbury p. 590
Mandeville p. 593 Chesterfield, Addison
populaire Moralphilos. p. 602.
Steele, Pope, Bolingbroke
Hutcheson p. 610.
Wollaston p. 630
Samuel Clarke p. 633.
Ad. Smith p. 639.
Rich. Price p. 645
Adam Ferguson p. 669
Henr. Home p. 677 nichts von Hume
essays on the principle of morality
Dav. Hartley p. 683.
Ed. Search p. 703.
Js. Watts p. 708.
Catherine Macaulay Graham p. 710.
Dugald Stewart p. 714.
Harrington p. 716.
Algernon Sidney p. 719.
Jacobi[?] James Harris, V. p. 341?
Monboddo
S. Letters on Materialism.

Digitized by Google